

UNIVERSIDADE FEDERAL DO RIO DE JANEIRO  
INSTITUTO DE ECONOMIA  
MONOGRAFIA DE BACHARELADO

**O pensamento do jovem Marx:**  
**A perspectiva de classe, a teoria da revolução**  
**e o materialismo histórico**

RENATO DE BRITO GOMES

[renatobritogomes@gmail.com](mailto:renatobritogomes@gmail.com)

matrícula nº.: 107347098

ORIENTADORA: Prof.<sup>a</sup> Maria Malta

[mariamaltayahoo.com.br](mailto:mariamaltayahoo.com.br)

ABRIL 2013

UNIVERSIDADE FEDERAL DO RIO DE JANEIRO  
INSTITUTO DE ECONOMIA  
MONOGRAFIA DE BACHARELADO

# **O pensamento do jovem Marx:**

## **A perspectiva de classe, a teoria da revolução e o materialismo histórico**

---

RENATO DE BRITO GOMES

[renatobritogomes@gmail.com](mailto:renatobritogomes@gmail.com)

matrícula nº.: 107347098

ORIENTADORA: Prof.<sup>a</sup> Maria Malta

[mariamaltayahoo.com.br](mailto:mariamaltayahoo.com.br)

ABRIL 2013

*As opiniões expressas neste trabalho são de exclusiva responsabilidade do autor.*

## AGRADECIMENTOS

Gostaria de agradecer inicialmente ao meu pai. Ele foi absolutamente indispensável em todo meu processo de formação, desde seu incentivo a cursar ensino médio no CEFET, colégio fantástico no qual passei uns dos melhores anos da minha vida, até em todo o apoio dado ao longo da graduação. Não poderia deixar de lembrar também de toda a minha família, que mais ou menos envolvida, certamente influenciou em todo o período, isto vale principalmente para meu irmão e minha mãe.

Agradeço também aquele que foi a pessoa mais importante para a realização desse trabalho em específico, o professor Rodrigo Castelo Branco. Não sendo meu orientador por limitações institucionais, ele me acompanhou por mais de um ano no emaranhado da obra do jovem Marx. Pudemos ter ótimas e frutíferas discussões, mesmo que nem sempre concordássemos. Mais do que termos encerrado uma fase, sabemos que esse trabalho inicia um longo processo de colaboração e pesquisa que se debruçará sobre variados temas da problemática marxista. Lembro aqui também de todos os integrantes do projeto coletivo realizado pelos integrantes do Laboratório de Estudos Marxistas José Ricardo Tauile (LEMA), sem esse espaço certamente minha formação ao longo desses quatro anos não seria a mesma. Agradeço a todos na figura de sua coordenadora, a professora Maria Malta que, além disso, promoveu alterações na estrutura do texto original e consta como orientadora da presente monografia.

Lembro também a todos os amigos que fiz ao longo do meu ensino médio. Os anos que passei no CEFET foram indescritíveis, isto do ponto de vista político, intelectual e mesmo da vida como um todo. Foram três anos que jamais esquecerei.

No período que passei no Instituto de Economia (IE), e do qual essa monografia é resultado, os agradecimentos são muitos. Tanto em relação aos professores, aos amigos e aos normalmente esquecidos técnicos administrativos, motivo pelo qual começarei por eles. Anna Lúcia e Flávia são pessoas capazes de resolver qualquer problema da sua vida universitária em questão de segundos, sem elas provavelmente demoraria mais dois meses para me formar. Adriana, Marcelo, Moyses e Darcy também resolveram inúmeros problemas e não poderia esquecê-los. André e Dudu me salvaram inúmeras vezes, principalmente na proximidade das provas.

Em relação aos professores, pude ter contato com muitos, aliás, de variadas

vertentes teóricas. Em termos acadêmicos foram importantes, pela ordem dos cursos que frequentei, os professores Jaques Kerstenetzky, Carlos Frederico Leão Rocha, Antonio Luis Licha, Almir Pita Freitas Filho, Maria Lucia Teixeira Werneck, Marcelo Resende, Fernando Carlos G. de C. Lima, João Luiz Simas P. de Souza Ponde, Carlos Eduardo Rebello, Mario Possas, Hugo Pedro Boff, Franklin Serrano e Carlos Aguiar de Medeiros. Com outros, além da destacada contribuição que deram para minha formação, também pude estabelecer importantes laços pessoais, é principalmente o caso do saudoso do professor Galeno Tinoco, da Angela Ganem e da Maria Malta.

Em relação aos amigos de graduação os agradecimentos são inúmeros. A primeira lembrança teria de, necessariamente, ser em relação a minha turma onde, mesmo que eu reconheça enormes divergências ideológicas, tenho certeza que nos brindará com grandes economistas que atuarão nos mais variados ramos. Optarei por não citar nomes, pois tenho certeza que acabaria por cometer grandes injustiças. Mas foi um prazer enorme passar quatro ao lado de todas essas pessoas.

Também tive contatos com muitos veteranos e calouros. Isto foi devido à própria dinâmica do IE, na qual se incluem festas, monitorias, aulas etc., como também a questões relacionadas ao centro acadêmico. Em todo caso, agradeço a cada um de vocês. No último período, em especial, gostaria de agradecer a todos que fizeram parte da nossa simpática chapa na eleição do CASA, a irreverente “CASA com a gente”.

Muito importante também foram todos os meus queridos amigos e militantes do coletivo Nós Não Vamos Pagar Nada. Com eles pude participar de vários momentos politicamente importantes dentro da universidade e, além disso, de fato, fazer amigos que ultrapassam em muito a mera convivência política. Lembro também daqueles que conheci ao longo da greve e da ocupação do Canecão, nossa relação pôde resultar na fundação do menos tradicional coletivo da história do movimento estudantil, o “Perturbância”.

Ultrapassando a militância exclusivamente universitária, preciso lembrar-me de todos aqueles que me acompanham na tão difícil e complicada tarefa de construção do PSOL. Sabemos que os problemas são enormes, mas entendemos, igualmente, que esse partido é uma necessidade para a esquerda brasileira e que perdê-lo seria uma tragédia para as próximas gerações. Lembro ainda em especial os camaradas do CSOL, tendência a qual integro, e também do Enlace, corrente com a qual acumulamos cada

vez mais acordos estratégicos.

Faço especial menção à banca que comporá a avaliação deste trabalho e que, tenho certeza, fará frutíferas críticas visando a sua melhor elaboração. Representando o ciclo que acabo de encerrar, convidamos a professora Ângela Ganem; e, tendo em vista o período que estou por iniciar, estará presente o professor Mauro Iasi.

Por fim, peço desculpas antecipadamente a quem eventualmente tenha esquecido e reafirmo a importância e diferença que cada uma das pessoas que convive ao longo desses quatro anos tiveram, afinal

“...De tudo fica um pouco.

Não muito: de uma torneira

pinga esta gota absurda,

meio sal e meio álcool,

salta esta perna de rã,

este vidro de relógio

partido em mil esperanças,

este pescoço de cisne,

este segredo infantil...

De tudo ficou um pouco:

de mim; de ti; de Abelardo.

Cabelo na minha manga,

de tudo ficou um pouco;

vento nas orelhas minhas,

simplório arroteio, gemido

de víscera inconformada,

e minúsculos artefatos:

campânula, alvéolo, cápsula

de revólver... de aspirina.

De tudo ficou um pouco...”

Carlos Drummond de Andrade

*"O sociólogo, o historiador, o antropólogo, o  
cientista político, mesmo quando marxistas,  
sucumbem a essa tendência [de compartimentação],  
afirmando-se primeiramente em nome de sua  
especialidade. Marx e Engels trabalharam numa  
direção oposta, defendendo uma concepção unitária  
de ciência e representando a história como uma  
ciência de síntese"*

*Florestan Fernandes*

*"A relação com Marx é a verdadeira pedra de toque  
de todo intelectual que leve a sério o esclarecimento  
da sua própria concepção de mundo e do  
desenvolvimento social, particularmente a situação  
atual, a sua inserção nela e seu posicionamento  
frente a ela. A seriedade, o escrúpulo e a  
profundidade que dedica a este problema indicam se  
e em que medida o intelectual pretende,  
conscientemente ou não, furtar-se a uma clara  
tomada de posição em face das lutas históricas  
contemporâneas."*

*György Lukács*

*Meu povo é meu abismo.  
Nele me perco:  
a sua tanta dor me deixa  
surdo e cego.*

*Meu povo é meu castigo  
meu flagelo:  
seu desamparo,  
meu erro.*

*Meu povo é meu destino  
meu futuro:  
se ele não vira em mim  
veneno ou canto-  
apenas morro.*

*Ferreira Gullar*

## RESUMO

No presente trabalho examinaremos o período de formação do pensamento de Karl Marx que se desenvolve de 1843, quando da redação da *Crítica da Filosofia do Direito de Hegel*, até 1846, ano da redação d'*A ideologia Alemã*. Procuraremos demonstrar como a articulação entre a perspectiva de classe, a elaboração do materialismo histórico e a teoria da revolução se articulam dialeticamente na construção e desenvolvimento das formulações teóricas do autor. Através de complexos e intrincados movimentos, iremos sugerir, sem propor qualquer espécie de corte analítico, a existência de uma síntese que se constrói ao longo de todo o período e que culmina nas formulações d'*A ideologia Alemã*.

**Palavras-chaves:** Marx, Hegel, Feuerbach, perspectiva de classe, materialismo histórico e teoria da revolução.



## Sumário

---

INTRODUÇÃO.....	10
CAPÍTULO I: A crítica como construção: elementos de Hegel e Feuerbach na formação do pensamento de Marx.....	14
I.1    Introdução:.....	14
I.2    - Notas sumárias sobre o pensamento de Hegel: concepção dialética .....	14
I.3    - Notas sumárias sobre o pensamento de Feuerbach: uma base materialista	16
I.4    - Formação do pensamento de Marx na crítica a Hegel .....	18
II.    Capítulo II – A práxis como caminho do pensamento: do democratismo radical ao comunismo .....	25
II.1    Introdução:.....	25
II.2    - Os Anais Franco Alemães: a problematização da diferença entre emancipação política e emancipação humana.....	27
II.2.1    - Sobre a questão Judaica: limites da emancipação política.....	27
II.2.2    - <i>A Crítica da filosofia do direito de Hegel – Introdução</i> : salto qualitativo na formulação de sua teoria emancipatória na direção do comunismo.....	34
III.    CAPÍTULO III: A descoberta do trabalho como atividade fundante do ser social e a inflexão na direção da ontologia materialista.....	41
III.1    Introdução:.....	41
III. 2 – A descoberta do mundo do trabalho: os Manuscritos econômico-filosóficos .....	42
III.2.1 - Renda da terra e suas implicações.....	42
III. 2.2 - A concepção da categoria trabalho em Marx: uma “conversa” com a economia política clássica e Hegel .....	44
III.2.3 - Um mergulho na categoria trabalho: alienação e estranhamento .	48
III. 2.4 - A relação entre o trabalho e a propriedade privada .....	50

III 2.5 - Ainda discutindo com Feuerbach e Hegel: o método e a formulação de uma incipiente ontologia materialista.....	51
III.2.6 - Os ganhos para uma teoria da revolução .....	55
III.3 - Sobre as Glosas críticas.....	58
III.4 - A Sagrada Família .....	65
IV. CAPÍTULO IV: <i>Teses sobre Feuerbach e A ideologia Alemã como construção de uma nova síntese em: à guisa de conclusão</i> .....	72
IV.2 - Síntese na questão do método: materialismo histórico e dialético .....	72
IV.2.1 - O pressuposto materialista .....	72
IV.2.2 - O caminho materialista para a consciência .....	73
IV.2.3 - Materialismo e critério de verdade .....	74
IV.2.4 - Materialismo e representações falsas da realidade.....	76
IV.2.5 - Divisão do trabalho .....	77
IV.2.6 - Classes sociais.....	78
IV.2.7 - Consciência.....	80
IV.3 - Síntese na teoria da revolução .....	82
IV.3.1 - O movimento histórico de formação do capitalismo .....	82
IV.3.2 - Processos de consciência e transformação social .....	86
IV.4 – Conclusão .....	87

## INTRODUÇÃO

O século XX foi para esquerda marxista fascinante e trágico. Se os trabalhadores russos mostraram em 1917 que a tomada do poder político por parte dos proletários é uma possibilidade real colocada pela história, as deformações e degenerações sofridas pelo socialismo ao longo do stalinismo demonstraram que a transição ao comunismo seria muito mais complexa do que todos supunham até então. O exame deste período histórico visando a identificação e explicação dos possíveis equívocos é uma tarefa imprescindível que o marxismo ainda está por realizar.

Parte importante do processo de degeneração da esquerda ao longo do século XX foi o empobrecimento das formulações da teoria social marxista. Elas foram muitas, desde as vertentes estruturalistas até o vulgar mecanicismo stalinista. Tendo mecanismos causais mais ou menos diferentes, há uma unidade entre elas: todas enfraquecem e vulgarizam o marxismo, tornando-o cada vez menos eficaz na indispensável batalha das ideias.

Ao mesmo tempo, já considerando todas as deformações e debilidades pelas quais passou o marxismo no século XX, conforme nos alerta Lukács ([1936] 2010), as possibilidades de construções explicativas do processo social por parte da filosofia burguesa encontram-se praticamente esgotadas. Terminado seu período progressista<sup>1</sup>, os mecanismos ideológicos passaram a ser os dominantes nas elaborações teóricas da burguesia.

A perda do caráter progressista na formulação intelectual marcada pela perspectiva de classe burguesa, conforme a história avançou na direção desta tornar-se classe dominante, implicou que as possibilidades do marxismo enriquecer-se através da crítica a filosofia burguesa, formulada fora da sua fase progressista, encontram-se cada mais limitadas e parecerem constituir-se, do ponto de vista histórico-universal, de fato, em uma impossibilidade.

É o próprio Lukács que vai construir, a partir da noção de progresso e do questionamento da possibilidade de se produzir ciência a partir da perspectiva da classe dominante, a noção de decadência ideológica. Para o autor a decadência ideológica é uma decorrência necessária do movimento do todo social, não permitindo a burguesia colocar-se

---

*1* Aqui é preciso que se esclareça o que entendemos por progresso, já que nossa concepção em nada tem a ver com a normalmente defendida pelas vertentes filosóficas de inspiração positivistas ou neopositivistas. Ao falar de progresso queremos destacar, de modo objetivo, o desenvolvimento do ser social que passando por muitos, variados e não lineares processos pode adquirir aquilo que Lukács denominou de “caráter de sociabilidade predominante.” (Lukács, 1979, p. 53)

como objeto de estudo problemáticas originais. O tipo de resposta se modifica deixando de ser “uma resposta sincera e científica, mesmo se incompleta e contraditória, ao passo que a decadência foge covardemente da expressão da realidade e mascara a fuga mediante recurso ao “espírito científico objetivo” ou a ornamentos românticos” Lukács (2010, p. 61).

É neste sentido que trabalhamos com a hipótese de que nos encontramos em um momento problemático do ponto de vista da história e do pensamento. Se por um lado o marxismo ainda não foi capaz de superar de forma criativa e ativa as limitações e deformações sofridas pelo stalinismo, portanto ainda não foi capaz de realizar uma autocrítica de forma a se colocar em um novo patamar; paralelamente, a vigência de um processo de indisfarçável decadência ideológica da burguesia compromete a referência ao seu pensamento como fonte de formulação positiva ou crítica.

O que nos interessa é somente atentar para o fato de que se o marxismo quiser continuar a ser uma vertente filosófica ativa que sirva de instrumento para a construção da emancipação da humanidade ele deve buscar, sistematicamente (do ponto de vista universal) através de sua autocrítica e pontualmente, através da crítica particular em setores compartimentais onde a burguesia ainda possa elaborar com elementos de verdade, a sua permanente construção.

É todo o dito anteriormente que nos leva à escolha do presente tema: a obra filosófica do jovem Marx. Sem qualquer pretensão de originalidade, acreditamos estar presentes nestes escritos uma quantidade riquíssima de temáticas que parecem abandonadas, ou ao menos postas em segundo plano, pela maioria dos autores marxistas. Temas tais como a tão complexa questão da emancipação humana, a alienação, a dimensão ativa e fundante do trabalho, a rica categoria da práxis, a questão da ideologia, todos presentes neste curto espaço de tempo que analisaremos, que vai de 1843 a 1846.

Vale ainda destacar que em nossa concepção, há quatro pilares que são centrais para a filosofia marxista, sem os quais, em sua integralidade, esta estaria inequivocamente abalada (Lênin, [1913]2008). Articulando-se dialeticamente eles são:

- perspectiva da classe trabalhadora;
- perspectiva de transformação social revolucionária;
- método materialista histórico;
- teoria do valor trabalho.<sup>2</sup>

---

2 Não quer nos parecer coincidência o fato de esses elementos serem os mais insistentemente atacados quando o objetivo é a invalidação do marxismo.

O que podemos perceber é que os três primeiros desses elementos, ainda que não integralmente elaborados, estão presentes e encontram-se articulados ao longo da obra do jovem Marx, sendo seu ponto culminante *A Ideologia Alemã*.

Pretendemos mostrar que esses elementos foram se formando ao longo de todo o período que vai de 1843 a 1846 e que, mesmo no que diz respeito à teoria do valor trabalho, que ainda não vai aparecer formulada nos escritos deste período, os elementos fundamentais para a sua elaboração, tal como a identificação do trabalho como categoria de distinção ontológica do homem em relação aos seres naturais, estavam em pleno processo de construção. Considerando estas questões, podemos afirmar que estabelecer um corte entre essa obra e as anteriores significa abdicar de entender todo um complicado processo de formação teórica.

Soma-se a isso o fato de que supor um corte epistemológico na obra de Marx, separando o pensamento do “jovem Marx” do pensamento do “velho Marx”, implicar negar a filosofia hegeliana como componente do pensamento maduro do autor. De nosso ponto de vista, isto é uma subvalorização do pensamento de Hegel, maior expressão das elaborações teóricas da burguesia progressista, e também uma grosseira simplificação do pensamento do próprio Marx.

Outro ponto para nós importante de ser destacado nesta introdução é a validade da posição daqueles que tentam encontrar nesse período uma madura e integralmente formada filosofia marxiana. Discordamos desta abordagem. Tanto porque a teoria do valor trabalho, um dos quatro pilares que julgamos imprescindíveis para o pensamento de Marx, está sensivelmente ausente como também porque consideramos que os outros três pilares ainda não se apresentam em sua forma completa. Não há como negar que a perspectiva de transformação social revolucionária (teoria da revolução) viria a aperfeiçoar-se substancialmente nos anos posteriores, culminando com a elaboração explicativa da revolução em permanência, na *Mensagem do Comitê Central a Liga dos Comunistas*. Também a completa e mais aperfeiçoada versão do método materialista histórico só nos seria dada n’O Capital, como bem afirmou Lênin.

Finalmente, esta introdução pertence à reflexão em torno da importância de se estudar a obra do “jovem Marx” como parte integrante e radical (no sentido de ser sua raiz) do pensamento de Marx, seja porque revela suas formulações finais como resultados de um processo que precisa tomar em conta o próprio método de Marx para a história do pensamento econômico, seja porque há pontos desta formulação inicial que não foram aprofundados como objeto de exposição em sua obra madura e que merecem ser valorizados e desenvolvidos. O que queremos mostrar é que estudar o pensamento do jovem Marx significa recolher, no

campo da filosofia, o legado do pensamento progressista da burguesia revolucionária. Os escritos da juventude do autor que agora estudaremos são aqueles que, ao superarem o sistema hegeliano, dão início a única elaboração filosófica que pode continuar a se ocupar da totalidade através da razão dialética, elucidando as contradições existentes no capitalismo. Isso acontece porque o marxismo é a expressão filosófica, no plano das ideias, da consolidação e organização da classe trabalhadora no cenário político, ou seja, é a expressão da classe que agora assume o papel progressista que outrora fora desempenhado pela burguesia hoje encontrada em indisfarçada decadência e, por isso, incapaz de superar em suas teorias aquilo que não pode superar em sua existência.

Este trabalho será dividido em quatro capítulos. No primeiro abordaremos a influência que o pensamento de Feuerbach possui na crítica que Marx realizou à explicação do Estado fornecida por Hegel. No momento seguinte analisaremos os *Anais franco-alemães*, onde através de um processo de radicalização em sua perspectiva política o autor supera sua posição de democrata radical e percebe o proletariado como sujeito histórico da emancipação humana. Posteriormente analisaremos a descoberta da atividade do trabalho como fundante do ser social, associado-a a questão da alienação. Nesse ponto Marx também já seria capaz de superar definitivamente o projeto filosófico dos jovens-hegelianos. Por fim, discutiremos *A Ideologia Alemã*, onde, nos parece, o autor é capaz de construir uma síntese qualitativamente nova em relação às obras anteriores associado variados graus de abstração na formulação de sua teoria social.

## **CAPÍTULO I: A crítica como construção: elementos de Hegel e Feuerbach na formação do pensamento de Marx**

### ***1.1 Introdução:***

Os seres humanos fazem a história, mas não a fazem como querem e sim sob circunstâncias sociais determinadas. Esta sentença vale, inclusive, para seu formulador. Marx só pôde construir sua explicação sobre a sociedade capitalista valendo-se das obras de autores que já haviam, de alguma forma, contribuído para isso. Dois pensadores em especial influenciaram de forma fundamental a obra marxiana, principalmente a do jovem Marx, nosso tema de estudo. Mais do que influenciar, podemos afirmar, sem o perigo de cometer qualquer exagero, que a existência de um autor com as características e profundidade analítica de Marx seria uma impossibilidade sem a existência das obras de Hegel e Feuerbach. Em um primeiro momento, argumentaremos que Marx esteve, sem dúvida, mais próximo de Feuerbach, a ponto de através de sua crítica do direito hegeliano negar toda a dialética enquanto forma de estrutura do entendimento. Posteriormente, em suas *Teses sobre Feuerbach* e em *A Ideologia Alemã*, o autor parece se aproximar do método de análise que seria aquele utilizado ao longo de toda a sua obra madura.

Sendo assim, passaremos a uma exposição, que não poderá ser diferente de sumária, dos pontos da obra de Hegel e Feuerbach que julgamos serem imprescindíveis ao entendimento de Marx. Apresentaremos inicialmente Hegel e sua dialética idealista e, posteriormente, Feuerbach e seu materialismo contemplativo empirista.

### ***1.2 - Notas sumárias sobre o pensamento de Hegel: concepção dialética***

A filosofia hegeliana é de um dos mais obscuros sistemas filosóficos já formulados e, por isso, expô-la não é das tarefas mais simples. Interessa-nos particularmente a universalidade atribuída por Hegel ao Estado, mas para isso precisamos expor inicialmente seu movimento de entendimento geral.

A dialética hegeliana parte do mais indistinto abstrato, a ponto de não se poder fazer inicialmente uma distinção entre ser, sujeito e objeto, tamanha a sua ignorância. Em um segundo momento, o pensamento exterioriza-se no mundo dos objetos particulares, perdendo-se assim a sua indiferenciação inicial e, portanto, negando-se em relação a sua forma primeira. Já no terceiro momento, o pensamento reconcilia-se, reunindo a universalidade dos objetos particulares e restabelecendo a unidade encontrada no primeiro momento e negada no segundo. Desta forma há, novamente, uma identidade entre ser, sujeito e objeto, mas não da forma caótica e pouco explicativa como a inicialmente existente e sim, possibilitada e como consequência lógica, das especificidades apreendidas pelo pensamento no segundo momento (Hegel, [1816] 2011).

Podemos então notar que há na filosofia hegeliana uma inegável centralidade ontológica do presente em relação aos outros períodos. O presente é, assim como o futuro, um resultado lógico e inevitável, sendo isto independente das vontades individuais e coletivas. É justamente nessa estrutura de explicação que reside todo o conservadorismo da obra hegeliana: se “o real é racional”, não há espaço para mudanças ou transformações sociais objetivadas pelos homens. Entretanto, é importante perceber que não há uma identificação na obra filosófica de Hegel entre o real e o presente, esta foi justamente a polêmica que dividiu os pensadores posteriores ao mestre entre hegelianos de esquerda e direita.

Chegando enfim ao ponto que mais propriamente nos interessa, veremos como Hegel aplicou seu sistema filosófico para fornecer a explicação que Marx considerava a mais completa então existente para o Estado moderno. Quando aplicamos o processo de desenvolvimento lógico característico da filosofia hegeliana a existência social, identificamos o Estado como o momento em que as contradições presentes na família e na sociedade civil são resolvidas, mais precisamente, o Estado moderno é visto como a única consequência lógica capaz de resolver estas contradições, a única decorrência possível na resolução dos conflitos entre família e sociedade civil. Por isso, Hegel acaba por justificar logicamente a existência deste Estado, não como uma possibilidade histórica, e sim como uma necessidade lógica e, conseqüentemente, não passível de modificações.

Para justificar e legitimar o Estado existente Hegel parte daquilo que considera o primeiro momento da existência social, a família. Esta é a primeira manifestação do Espírito, ainda muito natural e procurando atender a demandas da comunidade de forma imediata. Neste momento a efetivação dos interesses se dá de forma absolutamente instintiva, o povo acaba por atuar sem consciência de sua identidade enquanto povo. Isto levou o autor a definir a família como “Espírito imediato natural”. Em termos da lógica ternária hegeliana esse é o primeiro momento, onde o Espírito afirma-se, ainda que da forma caótica, como já expomos.



Há uma identidade, mas esta não é construída sob as especificidades dos objetos particulares, trata-se por isso de uma universalidade abstrata.

Em um segundo momento o Espírito aliena-se. A sociedade civil é o resultado deste processo. Buscando negar o momento inicial da família, o Espírito exterioriza-se, rompendo suas conexões internas e expondo suas particularidades constitutivas, ou seja, nesse momento há uma busca de satisfação de interesses individuais por parte dos membros da sociedade em relação à existência social, isto se dá em contraste com a atuação na esfera familiar. A forma de sociabilidade existente é garantida apenas quando há a necessidade do estabelecimento de uma relação que visa garantir a melhor satisfação das particularidades, ou seja, dos agentes privados. Não há uma atuação geral, o conjunto da sociedade não é visto como consequência de algum motivo adicional que não seja possibilitar a consolidação dos fins individuais propostos.

Apesar dessa obstinada luta pela satisfação dos interesses particulares, Hegel ressalta que, em um momento posterior, há uma competição que não mais se dá em torno de interesses individuais, e sim objetivando satisfazer interesses particulares comuns, por exemplo, como no caso das corporações. É justamente a partir da superação dos interesses particularistas, dos agentes isolados da sociedade civil, em favor dos interesses particulares coletivos, que surge a organização que visaria integrar a sociedade em um momento universal, sendo este denominado de Estado político. Na lógica geral temos que a nova universalidade, construída através das particularidades envolvidas no segundo momento, restabelecem a identidade do momento inicial, só que não de mais de uma forma caótica e inconsciente. O Espírito exterioriza-se no mundo, modifica-se através do contato com as particularidades e pode universalizar-se novamente de uma forma qualitativamente superior ao momento inicial. No caso da teoria política, que é nosso foco, ocorre, de forma sintética, o seguinte:

Família e sociedade civil, como vimos, emergem do Espírito comum como manifestações finitas deles. Negada a primeira pela segunda, negada a família amorosa pelo surgimento da sociedade civil interesseira (no interior da qual as famílias se ocupam tão só de seus interesses exclusivos, agindo, portanto, como unidades individuais), esta, a sociedade civil, é por sua vez negada em suas diferenças, em suas próprias negações, para, finalmente, por meio de seus organismos mediadores (corporações etc.), mergulhar no Estado político dos fins universais. (Sampaio e Frederico, 2005, p.33)

### ***1.3 - Notas sumárias sobre o pensamento de Feuerbach: uma base materialista***

Feita essa breve introdução aos pontos do pensamento de Hegel que nos interessam,

passaremos a exposição de Feuerbach, autor que contestou não só o idealismo, como também todo o sistema de compreensão utilizado pela dialética hegeliana.

Feuerbach não via sentido em fazer um complexo movimento do pensamento como forma de apreender a realidade. Por que, ao invés de utilizar todos os complexos e tortuosos passos da dialética, que começa em um nível abstrato e arbitrário, para só posteriormente chegar a uma explicação universal da totalidade? Não se poderia partir do seres empíricos, positivamente dados, do realmente existente? Este é justamente o caminho escolhido pelo pensador em análise, para quem “O começo da filosofia não é Deus, não é o Absoluto, nem o ser como predicado do Absoluto ou da Ideia – o começo da filosofia é o finito, o determinado, o real.” (Feuerbach, [1842] 1988a). Na filosofia de Feuerbach a compreensão da realidade não é fruto de um processo de construção lógica. O autor se propõe apenas a contemplar, experimentar o real que é imediatamente sensível. Para defender sua concepção filosófica, Feuerbach entrou em conflito direto com Hegel e tentou desconstruir os movimentos da dialética enquanto sistema de construção da realidade.

A primeira contestação a filosofia hegeliana é a que já expomos em linhas gerais no parágrafo anterior. Para Feuerbach a filosofia não deve começar através do pensamento, ou da Ideia, e sim dos seres concretamente existentes, começar pelo abstrato é arbitrário e enganoso. Temos então um posicionamento na tão conturbada polêmica na relação entre ser e pensamento: Feuerbach é um materialista declarado, para ele “Em Hegel, o pensamento é o ser; – o pensamento é o sujeito, o ser é o predicado. (...) A verdadeira relação entre pensamento e ser é apenas esta: o ser é o sujeito; o pensamento, o predicado. O pensamento provém do ser, mas não o ser do pensamento (Feuerbach, [1843] 1988b, p. 31).

Na contestação do segundo momento da lógica hegeliana Feuerbach argumentou que a negação (o nada) não é o oposto da afirmação (o ser). Não há contradição entre esses momentos, o oposto do ser, entendido em termos do idealismo hegeliano, é o ser concreto, o ser real empírico. Por isso, a real contradição não é a existente entre o ser e nada e sim a entre razão abstrata e os seres sensíveis, ou seja, o problema principal não estaria na realidade e sim no método hegeliano.

Por fim, depois de questionar o ponto de partida da filosofia de Hegel e suas mediações através do momento onde o Espírito aliena-se para conscientizar-se das particularidades, Feuerbach contestou a reconciliação final do Espírito consigo mesmo. Para o autor, o pensamento não é capaz de fazer, em termos lógicos, aquilo que propõe a filosofia hegeliana. Os seres reais, concretamente existentes, que não são simples conceitos da Ideia, não podem se reconciliar através de uma elaboração teórica. Dessa forma, Feuerbach acaba enfrentando as possibilidades do pensamento universalizador e a capacidade de explicação da

totalidade por parte do conhecimento, ou seja, acaba por voltar ao Iluminismo que tanto queria desconstruir. Negando Hegel, Feuerbach acaba por voltar a Kant.

Assim, sendo a realidade e sua multiplicidade de particulares irreduzíveis a uma tentativa de universalização da razão, a única forma possível de mediação que Feuerbach é capaz de vislumbrar só pode se dar através da consciência humana. Não é possível captar a essência comum das particularidades em um outro nível. Como consequência deste diagnóstico, a filosofia do autor em questão propôs o combate às ilusões subjetivas, que poderiam afetar o processo de universalização da consciência humana; a religião, por exemplo, seria uma dessas ilusões. O objetivo seria realizar um discernimento entre as subjetividades que não possuiriam existência real, distinguir entre um objeto concreto e uma representação psicológica abstrata.

Percebemos, portanto, que a compreensão permitida pela consciência humana é a única forma de mediação existente na filosofia de Feuerbach que pode levar ao entendimento universalizante. Todavia, isso só ocorreria caso essa consciência fosse capaz de distinguir os objetos reais das representações imaginárias. O universal é uma categoria exclusivamente humana. A forma buscada para a realização dessa universalidade teria que buscar a eliminação de todas as representações irrealis da consciência. A filosofia precisaria substituir a teologia por algo que colocasse o homem no centro das questões. Tratar-se-ia de implementar uma antropomorfização da filosofia. Essa mudança apenas poderia se dar através de um processo de auto-esclarecimento.

O homem alienou sua essencialidade em um ser genérico abstrato, que se reflete teoricamente na dialética idealista hegeliana. A tarefa da filosofia seria então, através do esclarecimento individual, recolocar o homem no centro da humanidade, ao invés de lhe fazer parecer como resultado de processos de abstração arbitrários da Ideia ou do Espírito. É justamente como resultado desse processo que surge aquilo que Feuerbach denominou de *ser genérico*, isto é, aquele ser que reconhece as particularidades do mundo concreto, mas foi capaz de alcançar a universalidade através de sua consciência humana, sem que isso se desse através de um processo de alienação religiosa (o cristianismo) ou de alienação filosófica (o idealismo hegeliano).

Apesar da radical crítica que Feuerbach consegue fazer a alienação religiosa e a dialética idealista hegeliana, considerando suas claras limitações, o autor não amplia seus comentários para o nível da política.

#### ***1.4 - Formação do pensamento de Marx na crítica a Hegel***

Marx tentou, por diversas vezes, aproximar o pensador ao grupo crítico dos jovens

hegelianos, entretanto Feuerbach sempre se negou a utilizar seu conceito de alienação à esfera política. É justamente isso que Marx se propôs a fazer em sua posterior *Crítica a filosofia do direito de Hegel*. Enquanto Feuerbach procurou mostrar que Deus seria a essência alienada do homem, Marx mostrou que o Estado político seria uma abstração alienada da sociedade civil, os homens fundam o Estado, mas homens alienados e, por isso, não se reconhecendo no resultado de suas objetivações.

Do ponto de vista de um democrata radical, posição defendida pelo jovem Marx nesse momento, a crítica a *Filosofia do direito* de Hegel tinha como objetivo contestar o sistema lógico que servia como justificativa filosófica a existência do regime monarquista prussiano. No entanto, podemos perceber que Marx ao empreender essa crítica acabou pondo em questão toda a filosofia hegeliana e dando um passo importantíssimo na elaboração de seu posterior método filosófico, só consolidado por volta de dois anos depois. Lukács aponta que

Marx começou, por um lado, a criticar, subvertendo-a, a dialética mistificadora e distorcida (de um ponto de vista idealista) de Hegel; e por outro, indo além de Feuerbach, passou a aplicar o materialismo também aos problemas da política e da história. Somente assim ele pôde, de modo criador, desenvolver ulteriormente e elevar a um nível qualitativamente superior o que em Hegel e em Feuerbach era fecundo e se orientava no sentido do progresso. O primeiro passo nesta direção foi a crítica, feita a partir de um ponto de vista político radical e influenciada filosoficamente por Feuerbach, da filosofia e do Estado de Hegel. (Lukács, [1955] 2007, p. 145)

Começaremos nossa análise dos também chamados *Manuscritos de Kreuznach* pelo parágrafo da Filosofia do direito que, segundo Marx, resume toda a filosofia do direito e, na verdade, toda a filosofia hegeliana.

A Ideia real, o Espírito, que se divide ele mesmo nas duas esferas ideais de seu conceito, a família e a sociedade civil, como em sua finitude, para ser, a partir da idealidade delas, Espírito real e infinito para si, divide, por conseguinte, nessas esferas, a matéria dessa sua realidade, os indivíduos como a multidão, de maneira que, no singular, essa divisão aparece mediada pelas circunstâncias, pelo arbítrio e pela escolha de sua determinação. (Marx, [1883] 2010a, p. 29)

Temos então que, como já esboçado, na filosofia de Hegel família e sociedade civil são momentos da finitude do Espírito, onde este ainda não alcançou a sua idealidade. Além disso, no momento singular, ou seja, no Estado, o que serve de mediação entre as três esferas são as “circunstâncias, o arbítrio e a escolha própria da determinação”. Marx centrou sua crítica no fato de Hegel apreender família e sociedade civil apenas como esferas conceituais do Estado e, portanto, como momentos de sua finitude. Diretamente influenciada por Feuerbach, a crítica marxiana elucidava que a relação entre família e sociedade civil era

explicada por Hegel como uma atividade imaginária, especulativa. A relação real, os elementos empiricamente ativos na relação, seriam a família e a sociedade civil, ao contrário do que acontece na filosofia hegeliana, onde “família e sociedade civil são partes do Estado”. O Estado na crítica de Marx, não seria o resultado de um movimento da Ideia que, alienando-se de si mesma, pôde alcançar um nível qualitativamente superior aos dois momentos iniciais, que na verdade refletiam sua finitude, no momento da singularidade do Estado; ao contrário, na crítica que estamos nesse momento analisando, o Estado é produzido através da atividade concreta dos agentes empíricos, que são a parte ativa da relação.

O próximo ponto que analisaremos é a questão da universalidade do Estado. Já expomos que o Estado é a esfera na qual, em Hegel, é realizado o interesse geral, sendo esse possibilitado graças as particularidades da sociedade civil em que se mantêm a conservação dos interesses individuais. As críticas feitas por Marx foram, novamente, em relação à inversão entre sujeito e predicado que, fundamentalmente, constituem a filosofia idealista. O trecho utilizado da obra de Hegel por Marx foi

Que o fim do Estado seja o interesse universal como tal e que, nisso, seja a conservação dos interesses particulares como substância destes últimos, isso é 1) sua realidade abstrata ou substancialidade, mas esta última é 2) sua necessidade, enquanto ela se divide nas distinções conceituais de sua atividade, que são, do mesmo modo, graças àquela substancialidade, determinações estáveis e reais, poderes; 3) porém, tal substancialidade é, precisamente, o espírito que, por haver passado pela forma da cultura, sabe-se e quer a si mesmo. O Estado sabe, por isso, o que quer, e o sabe em sua universalidade, como algo pensado; ele age e atua, por isso, segundo fins sabidos, princípios conhecidos e segundo leis que não são somente em si, mas para consciência; e, do mesmo modo, na medida em que suas ações se atêm às circunstâncias e relações existentes, age e atua segundo o conhecimento determinado que tem delas. (Marx, [1983] 2010a, p. 36)

Notamos inicialmente na citação que a realização do interesse universal, conservando-se a substancialidade dos interesses particulares, constitui-se na finalidade do Estado, sem isso ele não é real. Dessa forma esta definida a condição de existência do Estado na filosofia hegeliana. Além disso, a substancialidade é uma necessidade do Estado, enquanto sua realidade consiste em atividades diferentes que são racionalmente determinadas, ou seja, enquanto a substancialidade é necessária, a Substância aparece concretamente dividida em atividades distintas, isto é, poderes, que por serem racionais são estáveis e reais. Por fim, como em todo sistema filosófico hegeliano, o momento de síntese é resultado do movimento do Espírito. Neste caso, sendo a singularidade o Estado, que teve sua substancialidade fornecida pelo Espírito, o interesse universal e a manutenção dos particulares são seu conteúdo.

A crítica de Marx foi nesse ponto, novamente, fundamentalmente em relação ao idealismo de Hegel. Este fez da realidade abstrata, da necessidade e da substancialidade, sujeitos do movimento do real, isto é, o que move a filosofia hegeliana são as categorias lógico abstratas e não os seres humanos empíricos. Hegel faz dos conteúdos reais determinações formais, da Ideia. Isto tem como consequência o fato de que a realidade e, portanto, a racionalidade do Estado, acabaram sendo demonstradas por cumprirem, de forma especulativamente forçada, os momentos da tríade da lógica abstrata hegeliana. Fazendo o raciocínio exposto anteriormente, Marx acaba por chegar à conclusão que, de fato, a questão é muito maior do que a filosofia do direito em si, ela perpassa na verdade a lógica, “Toda a filosofia do direito é, portanto, apenas um parêntese da lógica. (Marx, [1843] 2010a, p. 39). E por isso expõe que em Hegel, “O movimento filosófico não é a lógica da coisa, mas a coisa da lógica. A lógica não serve à demonstração do Estado, mas o Estado serve a demonstração da lógica.” (Marx, [1843] 2010a, p. 39)

Assim, temos que o Estado é do resultado do desenvolvimento do Espírito que alcançou o momento da singularidade e este representa, na verdade nisso reside sua idealidade, o interesse universal que preserva substancialidade dos interesses particulares. Hegel passa posteriormente a expôr as divisões do Estado, que para ele são:

- a) o poder de determinar e estabelecer o universal, o poder legislativo;
- b) a subsunção das esferas particulares e dos casos singulares sob o universal – o poder governamental;
- c) a subjetividade como a última decisão do querer, o poder soberano – no qual os diferentes poderes estão reunidos em unidade individual, que é, portanto, o cume e o início do todo – a monarquia constitucional. (Marx, [1843] 2010a, p. 40)

Aparece então, como já havíamos enunciado anteriormente, a justificativa existente na filosofia hegeliana que permite a defesa da monarquia. No nosso entender, é justamente com o objetivo de contestar essa monarquia que Marx critica toda a filosofia do direito de Hegel. Tratava-se de atacar teoricamente o sistema filosófico que, como consequência de seu conservadorismo, entendia a existência do monarca como resultado racional do desenvolvimento do Espírito. Voltando ao parágrafo de Hegel, temos que o poder soberano inclui todos os momentos da totalidade, desde a universalidade das leis, passando pelas relações de deliberação entre particular e universal, até chegar ao momento da decisão final, isto é, o poder soberano. Mas este momento final é definido bastante precisamente em termos hegelianos, já que

apenas como sujeito a subjetividade está em sua verdade, a personalidade apenas como pessoa e, na constituição que atingiu a sua real racionalidade, cada um dos três momentos do Conceito tem sua

configuração separada, real para si. Por isso, esse momento absolutamente decisivo do todo não é a individualidade em geral, mas um indivíduo, o monarca. (Marx, [1843] 2010a, p. 43)

Mais uma vez nota-se na lógica de Hegel uma inversão especulativa, pela qual os predicados são autonomizados. O real aparece como consequência do desenvolvimento de uma Substância mística, sendo esta, portanto, o sujeito real. É justamente isso o que Hegel acaba por fazer ao justificar a existência do monarca. As atitudes deste são entendidas como autodeterminações da vontade, que é o conceito inicial de toda Filosofia do direito. Como afirma Marx, Hegel inverte a empiria e coloca em seu lugar um axioma metafísico, ao invés de afirmar “a vontade do monarca é a decisão última” ele afirma “a decisão última da vontade é...o monarca.”

Do ponto de vista de um democrata radical, posição que foi defendida por Marx nesse momento, o autor se colocou: “não é uma ilusão a soberania absorvida no monarca? Soberania do monarca ou do povo, *eis a question*.” (Marx, [1843] 2010a, p.49) Além disso, não se trata de uma mesma soberania, uma exige um monarca, a outra exige um povo. São conceitos não só antagônicos, como também um dos dois precisa ser necessariamente uma ilusão, ainda que, e Marx faz uma referência a questão religiosa demonstrando sua influência de Feuerbach, uma ilusão realmente existente. Ainda sem a “anatomia da sociedade civil”, Marx vê na democracia a possibilidade de uma verdadeira universalidade do Estado. Entretanto, para isso ocorrer, é necessário que se parta do homem que, através de sua objetivação, pode alcançar o Estado. A defesa da democracia é tão radical que o autor chega a incorrer em uma afirmação idealista, consequência direta da ausência da crítica da economia política, ao afirmar que “Na democracia, o princípio formal é, ao mesmo tempo, o princípio material. Por isso ela é, primeiramente, a verdadeira unidade do universal e do particular.” (Marx, [1843] 2010a, p. 50)

Neste momento da nossa exposição dos manuscritos de 1843 já podemos perceber três pontos, destacados por Lukács ([1955] 2007), de fundamental importância. Em primeiro lugar, em alguma medida, Marx já se coloca em um patamar diferente do então encontrado na crítica dos jovens hegelianos. Ao invés de se empenhar decisivamente na disputa da herança filosófica, em torno de um Hegel verdadeiramente esotérico, que teria sido disfarçadamente um ateu subversivo, por exemplo como faz Bauer na *Trombeta*, Marx mostra que as posições conservadoras defendidas por Hegel em sua *Filosofia do direito* são uma consequência imediata de seu sistema filosófico idealista, que refletem, igualmente, uma visão social de mundo conservadora. A crítica marxiana vai na direção de que “ em última instância, é o idealismo que torna possíveis e tem como consequências aquelas místicas construções

conceituais pseudo-rationais, nas quais se apóia a justificação do sistema prussiano da época da restauração.” (Lukács, [1955] 2007, p. 148).

Temos também que, se a crítica ao idealismo é feita, por razão das circunstâncias históricas, em relação à filosofia hegeliana, Marx acaba por refutar absolutamente qualquer forma de idealismo. Ao se posicionar claramente acerca da relação entre sujeito e predicado, identificando aquele com os seres realmente existentes, empiricamente concretos, Marx nega a existência de predicados gerais abstratos. Na conturbada questão filosófica onde é estabelecida a relação entre ser e pensamento, Marx se posiciona como um materialista, ainda que nesse momento de uma forma muito próxima a Feuerbach e, por isso, insuficientemente elaborada para a correta interpretação da realidade. Sendo assim, há não só uma refutação do idealismo objetivista de Hegel, como a de todas as outras vertentes que partem do pensamento para então construir a realidade, mesmo que de uma forma subjetivista, como em Kant.

Por fim, podemos perceber, ainda que forma inicial, já na crítica feita a Hegel em 1843, que o posterior método marxiano de forma alguma é uma simples combinação da dialética idealista hegeliana ao materialismo contemplativo de Feuerbach. Ao inverter a dialética, que segundo o próprio Marx estava de “cabeça para baixo”, houve uma mudança qualitativa em sua estrutura. Não se trata, afirma Lukács, simplesmente de cancelar a “mistificação do 'espírito absoluto’”. Todavia, é preciso que se tenha muito claro que de forma alguma este método já estava desenvolvido em 1843. A crítica a filosofia de Hegel foi apenas o primeiro passo. Enquanto Marx estivesse preso aos pontos de vista do democratismo radical este método jamais poderia realizar-se plenamente.

Já chegando à conclusão da breve análise desses manuscritos, podemos vislumbrar que, apesar da influência, há uma diferença fundamental entre as críticas de Marx e a de Feuerbach. Isto se deve fundamentalmente, neste momento, a diferença dos objetos de estudo. A refutação da existência de Deus poderia se dar através da crítica imediata. O Estado, ao contrário, é um ente concreto e, por isso, o processo de autoconsciência e a teoria da alienação do autor da *A essência do cristianismo* não são perfeitamente aplicáveis. Há até uma razoável incompatibilidade com a obra de Feuerbach, já que o Estado possui uma materialidade evidente e, portanto, não estaria dentro daquilo que o autor consideraria como um produto da consciência alienada dos homens.

O último ponto que nos deteremos antes de passarmos a análise de outros textos do autor é o seguinte: qual é a metodologia utilizada por Marx em 1843? Na questão básica entre ser e pensamento Marx já se posicionava claramente como materialista. No entanto, o mesmo autor que o levou ao caminho do materialismo (Feuerbach), acabou por levá-lo também a ter a particularidade como categoria principal de sua apreensão do real. Se “as relações entre a



universalidade, a particularidade e a singularidade constituem (...) um antiquíssimo problema no pensamento humano” (Lukács, 1978, p. 5), isto não foi diferente no caso de Marx. A categoria central da totalidade ainda não é, em 1843, predominante na obra marxiana. A crítica das mediações teve um importante papel neste período, já que sem estas não seria possível que a dialética pudesse completar seu movimento ternário. Neste sentido, ou seja, na tentativa de negação da filosofia hegeliana, há, em alguma medida, assim como no caso de Feuerbach, um certo retorno a Kant. Neste ponto de sua trajetória intelectual, para Marx

Conhecer é revelar a diferença conceitual do sujeito particular real e não a identidade pressuposta nas diferenças deduzidas do conceito geral. O conceito, o objeto, o significado dos sujeitos concretos, não é aquilo que os aproxima, mas o que os diferencia; tal qual no iluminismo precedente, identificar é diferenciar, é iluminar para distinguir o que é feito, o fato, e não o que virá a ser feito, o vir-a-ser. (Sampaio e Frederico, 2009, p. 112)

Sinteticamente, ao negar o idealismo totalizante hegeliano Marx dá um passo à frente que o leva a concepções materialista, no entanto isso se faz as custas da totalidade que só será retomada de forma definitiva com a posterior consolidação do materialismo histórico.

## **II.Capítulo II – A práxis como caminho do pensamento: do democratismo radical ao comunismo**

### **II.1 Introdução:**

Passaremos agora a análise das publicações contidas nos *Anais franco-alemães*, entendendo-as como um desdobramento das questões abordadas na obra anteriormente analisada, mas uma tarefa nos parece essencial antes. Iniciaremos agora uma rápida exposição sobre alguns pontos da trajetória pessoal de Marx. Faremos isso não somente por termos em vista que, de alguma forma ela influenciou na produção teórica do autor, mas sobretudo por percebemos que, muito mais importante que isso, ela refletiu contradições que estavam no cerne organizativo da forma de sociabilidade que vigorava então e que permitiram a Marx dar um importante passo em suas posteriores elaborações teóricas.

Quando iniciava sua tese de doutorado, que versava sobre as filosofias materialistas de Epicuro e Demócrito, Marx tinha como objetivo conseguir uma posição na universidade. Porém, com a chegada ao poder de Frederico Guilherme IV esta pretensão se tornaria irrealizável. Com a morte de Hegel, que ocupava então a posição de filósofo oficial da Prússia, Schelling, indicado pelo monarca, passou a ocupar este lugar e desfrutar de todo o prestígio que anteriormente gozava o autor da *Fenomenologia do Espírito*. Isto significou para os críticos jovens hegelianos, corrente a qual Marx pertencia nesse momento, que a posição universitária não seria mais uma possibilidade. Como exemplo, temos o fato de Bruno Bauer, então orientador de Marx, ter sido expulso da universidade.

A solução encontrada por Marx foi então, e nesse momento já estava em seu horizonte a possibilidade de casar-se, tornar-se jornalista. A crítica endereçada à monarquia prussiana, estando impossibilitada de partir da universidade, foi feita através da *Gazeta Renana de Política, Comércio e Indústria*. E, além disso, a opção pelo jornalismo estava associada ao fato de que, mesmo modestos, os artigos de jornal lhe propiciavam alguma fonte de rendimentos.

O estilo dos artigos editados pela *Gazeta Renana* em nada se assemelham ao que estamos habituados a ler em jornais do nosso tempo, como afirma Buey (p. 63, 2009) “O jornalismo deste Marx é uma filosofia secularizada, reflexão no curso da análise das realidades alemãs do momento. Talvez disséssemos hoje: crítica da cultura”. De qualquer forma, o importante é saber o conteúdo desses artigos. Sob quais perspectivas as críticas eram feitas? Qual o objetivo do jornal e quem o financiava? A linha política dos artigos era a de um

ferrenho defensor da democracia, um liberal por excelência, portanto, defrontando-se diretamente com monarquia da Prússia. Assim, esse jornal tinha como objetivo, em alguma medida, reunir e organizar aqueles que fossem contra o regime vigente, expressando nessas circunstâncias inclusive o interesse de um amplo setor da burguesia, que era quem o financiava.

No decorrer dessas publicações jornalísticas Marx teve dois problemas principais com a censura. O primeiro deles foi causado por um artigo que versava sobre uma lei que criminalizava de forma severa o recolhimento de lenha dos bosques por parte dos camponeses. Sua posição então foi de, invocando o direito consuetudinário, defender os camponeses afirmando que a lei colocava o Estado a serviço de interesses particulares. O segundo problema se deu quando Marx se mostrou solidário aos protestos, que haviam sido vítimas da repressão prussiana, dos cultivadores de vinha do Mosela que, em função da imposição de uma união aduaneira por parte da Prússia, não conseguiam competir com os vinhos do sul da Alemanha. Temos então que “O que está dito nestes ensaios tem de ser entendido no marco mais geral de uma crítica ao Estado prussiano corporativo e censor. E assim foi lido pelas autoridades em Berlim.” (Buey, 2006, p. 67) O jornal foi então posteriormente fechado pela censura e Marx decidiu exilar-se. Em suas palavras:

Não posso fazer nada na Alemanha. Aqui o indivíduo se corrompe a si mesmo. Estou farto da hipocrisia, da estupidez e das brutalidades da autoridade. Mas também estou farto das reverências obsequiosas às quais me vejo obrigado, de andar com rodeios, contorções e verbalismos. (Marx apud Buey, 2006, p. 69)

Dentre todas essas circunstâncias que acabamos de descrever sobre a trajetória pessoal e sobre a situação alemã, dois fatos em especial precisam ser destacados. Em primeiro lugar havia uma disposição dos grandes acionistas da Gazeta indo direção de conformar sua linha editorial de forma oportunista, de modo a evitar problemas em relação ao poder central. Adicionalmente, o comportamento de toda a imprensa de oposição não foi semelhante ao da Gazeta, esta acabou por se render e se acomodar à censura. Depois de tudo isso ficava claro que

Marx tinha de romper com a burguesia alemã, cuja covardia e irresolução já na época do Vormarx – sintomaticamente simbolizadas pela atitude mesquinha dos acionistas do jornal – antecipavam toda problemática da revolução alemã de 1848. (...) Portanto, a partir do momento em que compreendeu a incapacidade da burguesia alemã de fazer a revolução, Marx devia necessariamente passar a ver na luta de massas pobres do povo a condição de realização da revolução alemã. (Lukács, [1955] 2007, p. 159)

Passando então àquilo que foi denominado por Stahis Kouvélakis (2003) como

“momento parisiense”, Marx termina não por negar a possibilidade de uma luta efetiva na Alemanha e sim as possibilidades de uma efetiva revolução democrática radical se dar em torno de uma aliança com a burguesia. Tratava-se então de uma tarefa incipiente a busca de aliados mais radicais.

## ***II.2 - Os Anais Franco Alemães: a problematização da diferença entre emancipação política e emancipação humana***

### **II.2.1 - Sobre a questão Judaica: limites da emancipação política**

É justamente isso que era pretendido ao empreender a nova publicação no exílio, denominada de *Anais franco-alemães*. A perspectiva democrática ainda mantinha-se, mas de uma forma qualitativamente nova. Isto foi o que Marx demonstrou ao argumentar em uma carta enviada a Ruge, também envolvido na nova publicação, que o desenvolvimento da Alemanha levaria a formação de dois inimigos fundamentais: os intelectuais, que possuem suas atividades limitadas pelo conservadorismo e pela censura; e as massas populares que passariam a concentrar-se cada vez mais devido ao desenvolvimento da indústria. O que temos então é que a “existência da humanidade sofredora que pensa e da humanidade pensante que é oprimida deve necessariamente se tornar inadmissível e insuportável para este mundo animal dos filisteus” (Marx apud Lukács, [1955] 2007, p. 162).

O primeiro texto dos Anais que analisaremos, *Sobre a questão Judaica*, foi escrito exatamente no momento em que Marx estava na iminência de superar sua posição liberal para torna-se um comunista. Já em sua *Crítica a filosofia do direito de Hegel – Introdução*, o proletariado assume na obra marxista seu lugar de destaque e posição de única classe que, através de sua emancipação particular, pode emancipar a sociedade como um todo. O momento que estamos analisando tratou-se de um dos mais importantes da trajetória intelectual de Marx. A publicação então pode então ser considerada

o ponto de inflexão qualitativamente novo de seu desenvolvimento [o de Marx]: os textos presentes nos *Anais franco-alemães* refletem a crescente tomada de consciência da importância da luta revolucionária das massas populares, até chegar à definitiva e clara orientação no sentido do papel central do proletariado. Com isso, Marx atinge definitivamente o ponto de vista de classe que lhe permite a fundação do materialismo histórico e dialético. (Lukács, [1955] 2007, p. 157)

Tendo explicitado o ponto de inflexão que ocorreu nas concepções políticas de Marx na época da redação dos *Anais*, podemos agora passar a análise dos seus dois artigos. *Sobre a questão judaica* foi elaborado como resultado de uma polêmica com Bruno Bauer, que havia

escrito há pouco sobre as possibilidades de emancipação dos judeus.

A concepção de Bauer, para quem “Enquanto o Estado for cristão e o judeu judaico, ambos serão igualmente incapazes tanto de conceder quanto de receber emancipação.” (Marx, [1843] 2010b, p.34), é construída tendo como questão central a religião, tanto do Estado quanto dos judeus. Nos termos de Bauer, os judeus buscam a emancipação em relação ao Estado, que seria o único ente capaz de realizá-la. Sendo assim, como pode ocorrer essa emancipação? O antagonismo fundamental entre o Estado cristão e os judeus era de cunho religioso, logo a forma possível de supressão seria a extinção da religião, a relação precisaria deixar de ser religiosa para passar a ser humana. Bauer argumentou que enquanto o judeu permanecer judeu, sua capacidade de atuação como membro comum da sociedade seria limitada por sua essência judaica, que sempre preponderaria sobre sua possibilidade de cidadania. Em contrapartida, a crítica ao Estado vai na direção de que a liberdade jurídica é limitada na vida real, que é dominada por privilégios religiosos.

A crítica marxiana passou a um nível superior abordando a questão de forma referenciada na temática que é a mais importante dos escritos, isto é, explorando as diferenças e limitações da emancipação política em relação à emancipação humana. O problema então, para ser colocado de forma correta, precisa estar nos seguintes termos:

De modo algum bastava analisar as questões: quem deve emancipar? Quem deve ser emancipado? A crítica tinha uma terceira coisa a fazer. Ela deve perguntar: de que tipo de emancipação se trata? Quais as condições que têm sua base na essência da emancipação exigida? Tão somente a crítica à emancipação política mesma poderia constituir a crítica definitiva à questão judaica e sua verdadeira dissolução na 'questão geral da época' (Marx, [1843] 2010b, p.36)

Ora, agora a temática poderia ser analisada de forma aprofundada. Que tipo de emancipação almejam os judeus alemães? Esta questão não só pressupõe diferentes formas de emancipação, como também pretende elucidar que há diferenças fundamentais entre elas. Estes níveis são a emancipação política e a emancipação humana, que serviram para que Marx, através da análise da questão judaica, pudesse explorar as limitações intrínsecas a sociedade burguesa que, de fato, pôde emancipar politicamente o homem em relação àquilo que existia anteriormente, o feudalismo.

A emancipação política e suas consequências para a sociedade foram realizações da Revolução Francesa que aboliu os privilégios existentes na esfera estatal, suprimindo-os apenas formalmente, criando-se dessa forma uma democracia abstrata. Todos os elementos concretamente existentes que limitavam de alguma forma a existência humana continuavam vigorando. A liberdade associada à emancipação política é uma “liberdade de”, nela não há impedimentos formais para qualquer realização. Ao contrário, a emancipação humana está

atrelada a “liberdade para”, a uma forma de sociabilidade que além da inexistência de impedimentos formais possui as condições concretas para a realização das mais variadas objetivações.

O Estado, que pôde emancipar politicamente o homem

anula à sua maneira diferenciação por nascimento, estamento, formação e atividade laboral ao declarar nascimento, estamento e atividade laboral como diferenças apolíticas, ao proclamar cada membro do povo, sem consideração dessas diferenças, como participante igualitário da soberania nacional, ao tratar todos os elementos da vida real de um povo a partir do ponto de vista do Estado.(Marx, [1843] 2010b, p. 40)

Entretanto, e aqui surgem as limitações da emancipação política, meramente formal, em relação à emancipação humana, onde vigora a liberdade total do homem,

o Estado permite que a propriedade privada, a formação, a atividade laboral atuem à maneira delas, isto é, como propriedade privada, como formação, como atividade laboral, e tornem efetiva a sua existência particular. Longe de anular essas diferenças fáticas, ele existe sob o pressuposto delas, ele só se percebe como Estado político e sua universalidade só se torna efetiva em oposição a esses elementos próprios dele. (Marx, [1843] 2010b, p. 40)

Por Bauer não entender essa questão, ele exigiu condições para a emancipação dos judeus que se constituem em impossibilidades, não pelo fato de o Estado criticado ser cristão, mas por Estado enquanto tal, ou seja, ele não compreende as diferenças entre emancipação política e emancipação humana. Marx partiu então no texto para aquilo que entende ser a questão judaica, que se colocará de diferentes formas a depender do país onde a análise é feita.

Na Alemanha, onde o Estado se declara cristão<sup>3</sup>, a situação trata-se, justamente por isso, de um tema puramente teológico, o que não significa que críticas, ainda que nos limites teológicos, não possam ser feitas. Dessa forma, não há nenhum nível de emancipação política, ocorre que não há sequer um Estado político e sim um Estado teológico. Enquanto

---

3 Um momento se revela a influência de Feuerbach do trabalho de Marx é quando o autor analisa brevemente as diferenças entre o Estado cristão e o Estado democrático, por vezes também denominado como Estado político. Marx argumentou que o Estado cristão ainda não conseguiu desenvolver-se a ponto de expressar os fundamentos humanos da religião, por isso então precisa proclamar-se cristão, para suprir de forma teológica aquilo que não consegue fazer de forma secular. Exatamente por isso a proclamação de uma determinada religião oficial do Estado vem a expressar-se como uma limitação de um determinado Estado particular. Ao contrário, os Estados democráticos pressupõe a existência da religião por uma limitação intrínseca a sua qualidade de Estado. A importância deste ponto é que foi exatamente na caracterização dos Estados cristãos que pela primeira vez apareceu, demonstrando assim mais uma vez a influência de Feuerbach, em Sobre a questão judaica um importante conceito marxista, a alienação. Aqui, esta é identificada pelo autor em circunstâncias em que as relações dominantes são as relações de fé, isto é, as relações que são guiadas pelo cristianismo, e não por aquilo que segundo Marx caracterizaria o Estado democrático, que é o espírito secularizado do cristianismo.

isso, na França já há um determinado nível de emancipação política. Neste Estado é mantida uma aparência de religião, que na verdade é a religião da maioria, mas, em todo caso, o caráter teológico é mantido. Já no exemplo norte-americano a relação entre religião e Estado pode ser explorada de forma unicamente política, o Estado nestes lugares não se comporta de forma teológica, ou seja, nesse momento a crítica da questão religiosa, neste caso especificamente judaica, deixa de ser teológica e passa a ser política e segundo Marx, é justamente neste momento em que “a crítica de Bauer deixa de ser crítica.”(Marx, [1843] 2010b, p.37)

Analisando então o caso norte-americano, onde a emancipação política realizou-se plenamente, pode-se perceber que a presença da religião continuou a ser marcante, o que nos termos de Bauer seria um problema irresoluto. Porém, ao perceber as limitações da emancipação política, Marx argumenta que ela “em relação à religião não é a emancipação já efetuada, isenta de contradições, em relação à religião, porque a emancipação política ainda não constitui o modo já efetuado, isento de contradições, da emancipação humana.” (Marx, [1843] 2010b, p.38)

As contradições existentes entre sociedade burguesa e Estado político continuam a existir nos limites da emancipação política. As esferas de atuação do sujeito estariam distinguidas por dois níveis: um onde supostamente vigoraria o interesse geral, isto é, o sujeito atuando enquanto membro da comunidade e outra em que predominariam o interesse particular e a degradação individualista e egoísta. No caso específico dos judeus ocorreria que, enquanto estes permanecessem judeus, sua capacidade de atuação na comunidade não passaria de um sofisma. Entretanto, e aqui reside um grande avanço de Marx em relação a Bruno Bauer, esta contradição não é específica dos judeus,

O conflito que emerge entre o homem que professa uma religião particular e sua cidadania, entre ele e as demais pessoas como membros da sociedade, reduz-se à divisão secular entre Estado político e sociedade burguesa.(...) A diferença entre o homem religioso e o cidadão é a diferença entre o mercador e o cidadão, entre o diarista e o cidadão, entre o proprietário de terras e o cidadão, entre o indivíduo vivo e o cidadão. A contradição que se interpõe entre homem religioso e homem político é a mesma que existe entre o *bourgeois* e o *citoyen*, entre o membro da sociedade burguesa e sua pele de leão política. (Marx, [1843] 2010b, p.41)

Apesar disso, e é preciso assinalar que isso é bastante claro no texto marxiano, não há um desprezo em relação à emancipação política. Esta realmente foi uma grande conquista da humanidade, na verdade ela constitui-se como o máximo de emancipação possível dentro da forma de organização da sociedade civil e do Estado político. Todavia, apesar de tudo isso que já elucidamos, não devem existir ilusões sobre as suas possibilidades reais. A cisão existente

na sociedade civil entre o “homem público e o privado” e a transferência da religião do Estado para a esfera da sociedade civil já constituem em si a emancipação política e que, portanto, ao contrário do pensa Bauer, de forma alguma esta pressupõe, ou pelo menos almeja, a eliminação da religiosidade. Emancipação política e sociedade civil integrada por homens que adotam alguma forma de religião são plenamente compatíveis.

Depois de demonstrar a total possibilidade de permanência da religião após a realização da emancipação política, Marx volta para a análise da questão judaica perguntando-se sobre a possibilidade de os judeus, depois de adquiridos os direitos políticos, conquistarem os “assim chamados direitos humanos”, situação que Bauer julga impossível. Para isso, foi necessário fazer uma caracterização precisa daquilo que são os direitos humanos “sob sua forma autêntica, ou seja, sob a forma que eles assumem entre seus descobridores, entre os norte-americanos e franceses!” (Marx, [1843] 2010b, p.47)

O autor passa então, através de uma série de trechos *Declaração dos direitos do homem e do cidadão*, a expô-los com o objetivo de mostrar que não há incompatibilidade alguma entre esses direitos e a prática religiosa. Aliás, o que muitos desses direitos garantem é exatamente a possibilidade de “todo homem de praticar o culto religioso do qual é adepto.” Adicionalmente, é perceptível que os direitos humanos eram diferenciados em relação aos direitos daquilo que Marx entendia por cidadão, na medida em que aqueles constituem “os direitos do membro da sociedade burguesa, isto é, do homem egoísta, do homem separado do homem e da comunidade”(Marx, [1843] 2010b, p.48), a ponto de a Constituição francesa de 1793 afirmar que os direitos humanos naturais e imprescritíveis são a igualdade, a liberdade, a segurança e a propriedade.(Marx, [1843] 2010b, p.48) Como o direito a liberdade baseia-se na liberdade do homem individual, egoísta, ou seja, do homem separado de si mesmo; o de propriedade tem fundamento no fato de que pode dispor de seu patrimônio para o interesse próprio; e o da igualdade resume-se apenas a igualdade política, isto é, sobre as leis e como o direito a segurança garante os direitos já citados, pode-se argumentar que

“nenhum dos assim chamados direitos humanos transcende o homem egoísta, o homem como membro da sociedade burguesa, a saber como indivíduo recolhido ao seu interesse privado e ao seu conjunto privado separado da comunidade. Muito longe de conceberem o homem como um ente genérico, esses direitos deixam transparecer a vida do gênero, a sociedade, antes como uma moldura exterior ao indivíduo, como limitação de sua autonomia original. O único laço que os une é a necessidade natural, a carência e o interesse privado, a conservação de sua propriedade e de sua pessoa egoísta.”(Marx, 2010b, p.50)<sup>4</sup>

---

4 Há aqui, mais uma vez, uma clara influência de Feuerbach. Na caracterização marxiana de 1843 a sociedade civil era marcada por uma contradição insolúvel entre a atuação pública e a privada dos seus membros. Isto quer dizer que, ao contrário do que ocorria em Hegel, o momento final da singularidade não pode ser alcançado através de um salto qualitativo de negação das particularidades. Existe uma contradição



Na segunda parte dos escritos, intitulada “A capacidade dos atuais judeus e cristãos de se tornarem livres”, Marx inicialmente analisou as formulações de Bauer sobre as diferentes possibilidades de emancipação dos cristãos e dos judeus. Basicamente o que Bauer argumentou é que a tarefa judaica constitui-se como uma dificuldade adicional a cristã, no sentido que para a emancipação judaica além da libertação em relação à religião, única tarefa dos cristãos, o judeu precisaria se emancipar do espírito que leva a prática concreta de sua religião. Em contrapartida, Marx argumentou que o desenvolvimento da religião judaica só foi possível devido às condições sociais existentes, isto é, o desenvolvimento da religião não levou a existência de um espírito prático, ocorreu exatamente o contrário, as condições existentes fizeram com o desenvolvimento da religião judaica fosse pleno. A grande tarefa passa a ser examinar que características sociais tornam o judaísmo possível, já que “a capacidade de emancipação do judeu moderno equivale à relação do judaísmo com a emancipação do mundo moderno.” (Marx, [1843] 2010b, p. 55)

A questão então passa da análise do judeu abstrato para o judeu secularizado, entendido com consequência do desenvolvimento da sociedade burguesa. Percebeu-se que há uma grande identificação da religião judaica com as características predominantes em nossa sociedade. Isto porque ao analisar o judeu realmente existente pode-se constatar que o fundamento dessa religião é o interesse próprio, expresso na sociedade burguesa através das relações de troca, dos negócios em que o objetivo é a obtenção do lucro máximo. A emancipação dos judeus, assim como a emancipação de toda a sociedade, trata-se da emancipação em relação ao dinheiro, assim como este foi condição básica para o desenvolvimento do judaísmo. Isso nos permite então afirmar que “A emancipação do judeu equivale, em última análise, à emancipação da humanidade em relação ao judaísmo” (Marx, [1843] 2010b, p.56), ou então que “o espírito prático do judeu se tornou o espírito prático dos povos cristãos” (Marx, [1843] 2010b, p. 56).

Esta análise já faz com que Marx possa fazer intuições, ainda que perceptivelmente muito frágeis, restritas a um nível de crítica moral e ainda não baseadas na posterior análise capitalista de acumulação e de submissão das demais relações sociais a lógica do capital. Isto

---

intransponível que Hegel só foi capaz de solucionar especulativamente, seu idealismo conciliou filosoficamente aquilo que é separado na realidade. Reconhecendo isso, o cidadão em Marx, sendo também um momento da universalidade, não é caracterizado em um sentido hegeliano e sim através de uma influência feuerbachiana do conceito de ser genérico. A forma possível de concretização da emancipação, nas circunstâncias em que não há uma análise fundada na existência das classes sociais e nas suas possibilidades de atuação enquanto sujeitos históricos, ainda está fundamentalmente associada ao projeto jovem hegeliano de libertação da alienação através do processo de conscientização individual. A não identificação do proletariado enquanto classe social capaz de realizar a plena emancipação acaba por limitar a análise neste período.

ocorre, por exemplo, quando se afirma que

A discrepância que existe entre o poder político prático do judeu e seus direitos políticos equivale à discrepância entre política e poder financeiro de modo geral. Enquanto na ideia aquela se encontra acima deste, de fato se tornou sua serva.” (Marx, 2010b, p. 57)

E também quando escreve que

O dinheiro humilha todos os deuses do homem – e os transforma em mercadoria. O dinheiro é o valor universal de todas as coisas, constituído em função de si mesmo. (...) O dinheiro é a essência do trabalho e da existência humanos, alienada do homem; essa essência estranha a ele o domina e ele a oculta. (Marx, 2010b, p. 58)

Em linhas gerais, o mais importante elemento deste texto é que Marx pôde, através da diferenciação entre emancipação política e emancipação humana, perceber as claras limitações existentes sobre a forma societária implementada pela Revolução Francesa. A burguesia revolucionou toda a sociedade ao derrubar o feudalismo, mas ela não poderia jamais concretizar os valores que defendia de forma puramente formal. Entretanto, a emancipação humana ainda aparecia na obra marxiana como um processo de realização do homem empírico que deveria recuperar o cidadão abstrato, tornando-se assim um ente genérico. Apesar de todo seu esforço e das características substancialmente diversas dos demais teóricos, o jovem Marx ainda se inseria no projeto filosófico dos jovens hegelianos de esquerda, participando assim daquilo que mais tarde denominaria de ideologia alemã. Lukács assinala que

Embora esse ensaio ofereça um quadro rico e articulado de contradição íntima da sociedade civil burguesa enquanto perdurar o capitalismo, ele não contém nenhuma referência às únicas forças de classe capazes de realizar a emancipação humana. Este ponto torna-se claro em “Crítica da filosofia do direito de Hegel – Introdução.” Somente neste escrito é que Marx extrai a consequência decisiva de sua orientação no sentido da luta das massas exploradas do povo, a qual, como mostramos, já estava presente na correspondência que abre os Anais. (Lukács, [1955] 2007, p. 172)

Esta limitação presente em *Sobre a questão judaica* foi superada exatamente nos escritos em que passaremos a analisar neste momento.

## **II.2.2 - A Crítica da filosofia do direito de Hegel – Introdução: salto qualitativo na formulação de sua teoria emancipatória na direção do comunismo.**

Na *Crítica da filosofia do direito de Hegel – Introdução*, Marx pôde dar um salto qualitativo em sua perspectiva de classe e na formulação de sua teoria emancipatória.

O autor iniciou o texto argumentando que a religião nada mais é que o reflexo do homem real e que por isso mesmo sua crítica, só tendo encontrado no céu a reflexão do mundo concretamente existente, estava terminada. A religião, ou mesmo Deus, não criou o homem, a lógica é exatamente a inversa, os homens criaram a religião, sendo esta entendida como “uma consciência invertida do mundo, porque eles [Estado e sociedade] são um mundo invertido” (Marx, [1844] 2010a, p. 145). É por isso que a crítica precisava ser direcionada para a realidade social, que pôde fornecer condições materiais que possibilitaram o desenvolvimento da religião. Tendo conhecimento sobre as condições sociais examinadas pode-se chegar à conclusão que

A miséria religiosa constitui ao mesmo tempo a expressão da miséria real e o protesto contra a miséria real. A religião é o suspiro da criatura oprimida, o ânimo de um mundo sem coração, assim como o espírito de estados de coisas embrutecidas. Ela é o ópio do povo. (Marx, [1844] 2010a, p.145)

E por isso mesmo o papel da filosofia para o autor deveria residir no fato de que

depois de desmascarada a forma sagrada da autoalienação humana, desmascarar a autoalienação nas suas formas não sagradas. A crítica do céu transforma-se, assim, na crítica da terra, a crítica da religião, na crítica do direito, a crítica da teologia, na crítica da política. (Marx, 2010a, p. 146)

É precisamente o que Marx passou a fazer no texto que disserta sobre a estrutura da sociedade alemã. A primeira particularidade apontada é o fato de que na história alemã não houve um processo revolucionário de tomada do poder pela burguesia. Esta se desenvolveu apenas de forma muito frágil e conseguiu facilmente conciliar seus interesses com os da aristocracia prussiana de forma a evitar um confronto radical. As únicas reformas realizadas no país só foram possibilitadas porque outras nações ousaram efetivar processos de emancipação política que serviram de modelo para que algumas modificações fossem feitas. No entanto, nem mesmo esta se deu na Alemanha de forma satisfatória, a ponto que Marx pôde afirmar que “encontramo-nos na sociedade da liberdade apenas no dia do seu sepultamento.” (Marx, [1844] 2010a, p.146) A situação alemã era altamente contraditória, na medida em que tentava incorporar às leis elementos da constituição burguesa conservando

outros diretamente associados ao antigo regime, o que na análise marxiana leva a uma situação cômica, ao contrário do que ocorreu quando o antigo regime estava lutando contra a emergência do ainda nascente regime burguês, situação caracterizada pelo autor como trágica. A Alemanha seria então “o comediante de uma ordem social cujos heróis reais já estão mortos.” (Marx, [1844] 2010a, p. 148)

Sendo assim, a crítica aos problemas da modernidade não poderia ser feita através do *status quo* Alemão, ainda visivelmente marcado pelo feudalismo. Isto equivaleria a compreender a questão judaica como faz Bauer, de forma teológica. O objetivo da crítica precisa ser mostrar as contradições imanentes da moderna sociedade instaurada pelas revoluções burguesas. Criticar apenas a realidade alemã então vigente seria o mesmo que criticar a França anterior a 1789.

Apesar disso, Marx entende neste momento que o desenvolvimento da filosofia alemã constitui-se como uma espécie pós-história, afirmando que “Somos contemporâneos filosóficos do presente, sem sermos seus contemporâneos históricos. A filosofia alemã é o prolongamento ideal da história alemã.” (Marx, [1844] 2010a, p.150) Na verdade ao proferir tais palavras Marx refere-se mais precisamente a filosofia do direito e do Estado de Hegel, que só foi possível na Alemanha porque assim como o arcaico Estado alemão, o Estado burguês faz uma abstração do homem efetivo.

Depois de feita esta análise sobre a história e a filosofia alemã e constatado que as contradições e limitações são ainda maiores do que nas nações em que a emancipação através do Estado foi possível, Marx pergunta-se sobre a possibilidade de uma revolução que possa transformar essa realidade social, tanto no nível da emancipação política como no da emancipação humana. A grande questão é: “pode a Alemanha chegar a uma práxis à *la hauteur des principes*, quer dizer, a uma revolução que a elevará não só ao nível oficial das nações modernas, mas à estatura humana que será o futuro imediato dessas nações?” (Marx, [1844] 2010a, p. 151)

Em primeiro lugar, vamos examinar a forma como os grupos críticos presentes na Alemanha atuavam. Situada em extremos opostos, ambos insuficientes de forma unilateral, eles era divididos em dois grupos: o partido prático e o partido teórico. Os primeiros negam a filosofia com o objetivo de transformar a sociedade de forma imediata, mas acabam por não perceber que a filosofia não pode ser negada de forma puramente especulativa e não consciente. Compreendem a negação da filosofia apenas como uma supressão absoluta desta em relação à prática. Já no segundo grupo, integrado pelos jovens hegelianos, há uma incompreensão sobre as possibilidades da crítica teórica. Não perceberam que a filosofia existente é produto ideal deste mundo. Acabam por não perceber que a capacidade da teoria é

absolutamente inexistente caso essa não possa realizar-se. Como afirma Vázquez,

Em ambos os casos, falta a relação entre filosofia e mundo; no primeiro, o mundo muda sem filosofia; no segundo, a filosofia pretende mudá-lo, mas o mundo permanece como está, pois a filosofia não se comunica com ele; falta esse laço entre filosofia e a realidade que é a práxis. (Vázquez, 2007, p. 118)

Considerando então a situação filosófica alemã e também tendo em vista aqueles que propunham uma transformação social puramente prática, desvinculada de qualquer teoria, e reconhecendo que esta se trata de uma importantíssima questão, não apenas para a revolução alemã, e sim para transformações sociais em geral, Marx criticou as duas formas de atuação entendendo que a ação transformadora da sociedade deveria se dar através da combinação entre teoria e prática concreta. Isto fica claro na famosa citação:

A arma da crítica não pode, é claro, substituir a crítica da arma, o poder material tem de ser derrubado pelo poder material, mas a teoria também se torna força material quando se apodera das massas. A teoria é capaz de se apoderar das massas tão logo demonstra *ad hominem*, e demonstra *ad hominem* tão logo se torna radical. Ser radical é agarrar as coisas pela raiz. (Marx, [1844] 2010a, p.151)

O próximo passo na obra foi então, apesar da clara constatação da situação negativa da realidade alemã da época, analisar as possibilidades de concretização de uma revolução na Alemanha. Para que esta ocorresse seria necessário que existisse, além de questões políticas complexas, uma base material. Será exposto então que “Não basta que o pensamento procure se realizar; a realidade deve compeli-la a si mesma em direção ao pensamento.” (Marx, [1844] 2010a, p. 152) É perceptível então que as possibilidades da Alemanha, que nem se quer havia realizado de fato a emancipação política, fazer uma revolução radical que rompesse com todas as limitações impostas pela moderna sociedade na época eram altamente improváveis. Resta então fazer uma análise sobre as possibilidades de uma suposta emancipação política. Neste momento, Marx fará uma análise absolutamente precisa sobre processos revolucionários em geral e, por isso, justifica-se a longa citação.

Em que se baseia uma revolução parcial, meramente política? No fato de que uma parte da sociedade civil se emancipa e alcança o domínio universal; que uma determinada classe, a partir de sua situação particular, realiza a emancipação universal da sociedade. Tal classe liberta a sociedade inteira, mas apenas sob o pressuposto de que toda a sociedade se encontre na situação de sua classe, portanto, por exemplo, de que ela possa facilmente adquirir dinheiro e cultura. Nenhuma classe da sociedade civil pode desempenhar esse papel sem despertar, em si e nas massas, um momento de entusiasmo em que ela se confraternize e misture com a sociedade em geral, confunda-se com ela, seja sentida e reconhecida como sua representante universal; um

momento em que suas exigências e direitos sejam, na verdade, exigências e direitos da sociedade, em que ela seja efetivamente o cérebro e coração sociais. Só em nome dos interesses universais da sociedade é que uma classe particular pode reivindicar o domínio universal. Para alcançar essa posição emancipatória e, com isso, a exploração política de todas as esferas da sociedade no interesse de sua própria esfera, não bastam energia revolucionária e autossentimento espiritual. Para que a revolução de um povo e a emancipação de uma classe particular da sociedade civil coincidam, para que um estamento se afirme como estamento de toda sociedade, é necessário que, inversamente, todos os defeitos da sociedade sejam concentrados numa outra classe, que um determinado estamento seja o do escândalo universal, a incorporação das barreiras universais; é necessário que uma esfera social particular se afirme como crime notório de toda a sociedade, de modo que a libertação dessa esfera apareça como uma autolibertação universal. Para que um estamento seja *par excellence* o estamento da libertação é necessário, inversamente, que um outro estamento seja o estamento inequívoco da opressão. O significado negativo-universal da nobreza e do clero francês condicionou o significado positivo-universal da classe burguesa, que se situava imediatamente ao lado deles e os confrontava. (Marx, [1844] 2010a, p. 154)

Como Marx aponta, esta foi exatamente a forma pela qual realizaram-se as revoluções burguesas, ou pelo menos as ocorridas de forma clássica nos primórdios do modo de produção capitalista. Defendendo seus interesses particulares a burguesia pôde identificá-los como gerais. Aparecendo a sociedade como classe capaz de realizar um progresso real em relação ao feudalismo foi capaz de reunir amplo apoio popular e conseguir concretizar assim um radical processo de transformação social.

Entretanto, já tendo demonstrado as condições sob as quais podem se efetivar um processo revolucionário, Marx é levado a constatar que as condições objetivas para que esta se concretize na Alemanha são inexistentes. Não há presente no país nenhuma classe que possa representar o negativo-universal, assim como não existe nenhuma que esteja em situação que, através de sua emancipação particular, possa representar uma emancipação geral da sociedade. A incapacidade da burguesia alemã em assumir seu papel histórico de classe e de adquirir realmente uma consciência liberal podendo assim efetivar concretamente uma revolução radical é total. Isto quer dizer que as possibilidades de uma emancipação parcial, aos moldes da ocorrida na França e nos Estados Unidos, são completamente irreais. A classe que nestes lugares poderia emancipar politicamente a sociedade em relação ao regime anteriormente vigente era frágil e, além disso, não estava interessada em realizar processos sociais radicais na Alemanha.

Ora, sendo a emancipação parcial uma impossibilidade, a única forma possível então de realizar-se alguma emancipação é com esta se dando de forma radical. Ao contrário dos

casos clássicos, na Alemanha a emancipação política não poderia ser uma etapa anterior a emancipação humana. Enquanto

Na França, basta que alguém queira ser alguma coisa para que queira ser tudo. Na Alemanha, ninguém pode ser nada se não renunciar a tudo. Na França, a emancipação parcial é a base para a emancipação universal. Na Alemanha, a emancipação universal é *conditio sine qua non* de toda emancipação parcial. (Marx, [1844] 2010a, p. 155)

Logo, a condição para que possa ocorrer qualquer emancipação na Alemanha é que seja efetivada a emancipação humana. Para que isso se dê é necessário que a classe revolucionária ao emancipar-se, tenha condições de emancipar toda a sociedade, sob esta classe devem cair universalmente todos os problemas sociais, a sua emancipação particular deve necessariamente representar a emancipação universal da humanidade. É neste momento em que ocorre uma das maiores inflexões políticas na obra marxiana. O autor identificou pela primeira vez que a efetivação da emancipação humana só pode se dar através de uma revolução proletária. O proletariado carrega sobre si todos os fardos da sociedade moderna, a sua emancipação é a emancipação humana. Marx então se perguntando sobre as possibilidades de concretizar-se uma emancipação na Alemanha e, como ela poderia se dar, chega a seguinte resposta:

“na formação de uma classe com grilhões radicais, de uma classe da sociedade civil que não seja uma classe da sociedade civil, de uma estamento que seja a dissolução de todos os estamentos, de uma esfera que possua um caráter universal mediante seus sofrimentos universais e que não reivindique nenhum direito particular porque contra ela não se comete uma injustiça particular, mas a injustiça por excelência, que já não possa exigir um título histórico, mas apenas o título humano, que não se encontre numa oposição unilateral às consequências, mas numa oposição abrangente aos pressupostos do sistema político alemão; uma esfera, por fim, que não pode se emancipar sem se emancipar de todas as esferas da sociedade e, com isso, sem emancipar todas essas esferas – uma esfera que é, numa palavra, a perda total da humanidade e que, portanto, só pode ganhar a si mesma por um reganho total do homem. Tal dissolução da sociedade, como estamento particular, é o *proletariado*.

(...)

Quando o proletariado anuncia a dissolução da ordem mundial até então existente, ele apenas revela o mistério de sua própria essência, uma vez que é a dissolução fática dessa ordem mundial. Quando o proletariado exige a negação da propriedade privada, ele apenas eleva a princípio da sociedade o que a sociedade eleva a princípio do proletariado, aquilo que nele já está involuntariamente incorporado como resultado negativo da sociedade.”(p. 156)

Além disso, como já explicitado anteriormente, é preciso que o poder material seja

derrubado por um poder material, poder este que estará necessariamente associado à filosofia, já que “assim como a filosofia encontra suas armas materiais no proletariado, o proletariado encontra na filosofia suas armas espirituais” (Marx, [1844] 2010a, p. 156). Conclui-se, portanto, que “A cabeça dessa emancipação é a filosofia, o proletariado é seu coração.” (p.156)

Podemos perceber assim que apesar de ser uma fantástica antecipação e o autor possuir uma apurada capacidade apreensão da realidade, a formulação ainda não está fundada no fato de a classe trabalhadora ser explorada pela essência no capitalismo e que, por isso, a sua emancipação representa ao mesmo tempo a plena emancipação humana. Neste escrito “O proletariado aparece sobretudo como negação do humano, e não em relação com certo desenvolvimento ou nível de sociedade.” (Vázquez, 2007, p. 121) A missão histórica do proletariado ainda era justificada em termos estreitos e estava muito restrita as condições históricas do país analisado. Com a futura crítica da economia política, Marx demonstraria que as possibilidades históricas do proletariado estão dadas pelas condições objetivas da forma como se reproduz o modo de produção capitalista. Explicando as relações sociais burguesas o papel emancipador da classe trabalhadora passaria a sustentar sob bases científicas sólidas.

Por fim, nos cabe examinar, sinteticamente, em qual estágio de desenvolvimento encontrava-se o pensamento de Marx em relação às três problemáticas que consideramos fundamentais para examinar a evolução de seu pensamento. Inicialmente Marx entendia-se como um democrata radical, isto é, via limitações na ordem social que há pouco fora consolidada pela burguesia, mas ainda vislumbrava perspectivas positivas que poderiam ser alcançadas em seu desenvolvimento, caso este se desse com uma intensiva e ampla participação popular. Esta questão reflete-se na elaboração teórica da emancipação humana, onde a última é vista de forma qualitativamente superior a que se dá no âmbito restrito da política. Radicalizando ainda mais seu posicionamento político e desiludindo-se com a burguesia alemã, Marx percebe o único ator social que seria capaz de concretizar a emancipação humana, este sujeito seria o proletariado. No entanto, as limitações da análise realizada nos presentes escritos ainda faz com que a percepção da classe trabalhadora como sujeito social emancipatório ainda seja fundada em humanismo abstrato. Igualmente, o não conhecimento do proletariado concreto impede uma correta apreensão de sua atuação e de seu papel social, tornando inviável, portanto, a formulação do materialismo histórico. Adicionalmente, a identificação do proletariado como sujeito social fundamentada em um humanismo abstrato e a incapacidade de formulação de um método que possa apreender o desenvolvimento e movimento do real, fazem com que, igualmente, a teoria revolucionária de



Marx nesse momento possuía um caráter fundamentalmente abstrato. A identificação do sujeito emancipatório foi inequivocamente um avanço na teoria da revolução, mas a forma abstrata, que desconsiderava a posição social objetiva ocupada pelo ser que trabalha, ainda lhe colocava grandes limitações.

### **III.CAPÍTULO III: A descoberta do trabalho como atividade fundante do ser social e a inflexão na direção da ontologia materialista**

#### **III.1 Introdução:**

No capítulo anterior mostramos que o posicionamento original de Marx era o de um democrata radical, mas que mesmo quando preso a essas concepções, já era capaz de fazer violentas críticas a ordem liberal. Percebendo a forma limitada da emancipação política, afirma que a realização plena do ser social só se daria com uma efetiva emancipação humana. Identifica o proletariado como sujeito dessa emancipação, mas ainda não consegue desvelar a posição social objetivamente ocupada por esta classe dentro do capitalismo.

No período que agora analisaremos, da redação dos *Manuscritos de Paris (ou Manuscritos econômico-filosóficos)* até a elaboração de *A sagrada família*, Marx consegue dar passos importantes para a solução desse problema, bem como também promove uma transformação substancial em todas as suas formulações.

Os *Manuscritos* vão trazer a identificação do trabalho a atividade fundante do ser social para um patamar que faculta a percepção da alienação, pela primeira vez, como um processo de fundamentos econômicos e, conseqüentemente, passa a ser capaz perceber o lugar socialmente ocupado e as determinações que incidem sobre o ser que trabalha determinado pela ordem do capital. O autor pôde caminhar na direção da formulação de uma inicial ontologia materialista, isto o permitiu colocar em novos patamares tanto o seu método de apreender a realidade, como também sua perspectiva de classe e a teoria da revolução. Além disso, determinou a inauguração da pedra fundamental do edifício teórico para a formulação de sua teoria do valor trabalho.

Esta sua ontologia do ser foi ainda complementada por uma análise que se situava em um nível muito menor de abstração. Quando Marx expõe suas avaliações sobre a revolta dos tecelões da Silésia, mergulha nos escrutínios das possibilidades e determinações em relação à teoria da revolução de uma forma muito mais próxima à realidade concreta dos trabalhadores.

Por fim, formulada uma inicial ontologia do ser e tendo em vista as posições qualitativamente novas do autor, sua concordância e adesão ao projeto filosófico dos jovens-hegelianos tornar-se-iam impossíveis. É exatamente este tema que coloca em curso a mais importante colaboração da vida de Marx. Visando superar o projeto político daquela que é das mais influentes escolas do pensamento, o autor escreve em colaboração com Engels *A Sagrada Família*, livro integralmente dedicado a polêmica com os seguidores de Hegel.

### **III. 2 – A descoberta do mundo do trabalho: os Manuscritos econômico-filosóficos**

Apesar de ter o primeiro contato com a economia política na publicação dos *Anais Franco-Alemães*, através de um artigo de Engels, Marx só começou a estudá-la de forma sistemática pouco tempo depois. Através da leitura de Smith, Ricardo, entre outros vários autores que escreveram sobre economia política até sua contemporaneidade, pôde conhecer as categorias básicas de análise desta ciência. Entretanto, mesmo em seus momentos mais iniciais, este diálogo já se deu de uma forma crítica.

A maior parte do primeiro dos cadernos não apresentou contribuições significativamente maiores do que a já estão feitas por outros autores. As três exceções ocorreram, em grau menor, quando Marx analisou a renda da terra, seu encontro com uma nova formulação da categoria trabalho e ao procurar desvendar a relação entre trabalho e propriedade privada.

#### **III.2.1 - Renda da terra e suas implicações**

Na parte inicial dos manuscritos Marx reproduziu longos trechos de livros dos economistas clássicos, em primeiro lugar por essa ser uma característica de sua forma de estudo e, além disso, nos parece, por estar, em alguma medida, de acordo com essas análises. A crítica do autor centrou-se primordialmente não propriamente nas teorias elaboradas por estes economistas, e sim no fato destas análises não se estabelecerem de uma forma crítica em relação a sociedade existente. Para Marx os economistas clássicos encararam o capitalismo como sendo fundamentalmente uma ordem natural que, em larga medida, se adequava a uma concepção de natureza humana. Sendo assim, não se preocupavam em historicizar as categorias de compreensão da moderna sociedade burguesa. Isto limitava as explicações e não permitia a estes intelectuais vislumbrar qualquer horizonte histórico que não fosse o burguês.

Na questão da renda da terra, Marx partia da constatação de que a economia política clássica partia da constatação da existência de três classes sociais distintas, a saber: capitalistas, proprietários de terra e trabalhadores. Isto a levava a procurar explicações para as três formas, qualitativamente diferentes, de rendimento destas classes, respectivamente: lucro, renda da terra e salários. Marx, partindo da constatação feita por Smith de que se a renda da terra ficasse insistentemente abaixo da taxa de lucro haveria uma desvalorização das mesmas, afirma que uma grande parte dos terrenos acabaram por se tornar propriedade dos

capitalistas<sup>5</sup>. A história comprovou que não foi este o mecanismo de transformação da propriedade sobre a terra e os recursos naturais não renováveis objeto da lógica capitalista. Neste caso, apesar de ter se equivocado no processo específico, a crítica de Marx acertou na tendência, pois a lógica do lucro acabou expandindo-se por toda a sociedade e eliminando resquícios aristocráticos no capitalismo na medida em que tornou também a terra mercadoria, portanto submetida à lógica da acumulação capitalista. No dizer de Marx, ocorre

a dissolução da diferença entre capitalista e proprietário fundiário, de modo que, no todo, só se apresentam, portanto, duas classes de população, a classe trabalhadora e a classe dos capitalistas. Essa venda ao desbarato (*Verschacherung*) da propriedade fundiária, a transformação da propriedade fundiária numa mercadoria é a ruína final da velha aristocracia e o aperfeiçoamento final da aristocracia do dinheiro. (Marx, [1844] 2004, p. 74)<sup>6</sup>

Depois de percebida esta nova determinação do desenvolvimento do capitalismo, Marx percebe ser possível que a forma mais geral da explicação da realidade necessite fundamentalmente de duas classes: a burguesia e classe trabalhadora. Outro âmbito da crítica de Marx à formulação da economia política sobre a renda da terra refere-se a duas tendências ainda hoje existentes em relação à propriedade da terra: o romantismo pré-burguês e a disputa existente entre a pequena-burguesia ou os latifundiários na discussão sobre o tamanho da propriedade a ser estabelecida sobre a terra.

O romantismo pré-burguês nega os avanços que a burguesia foi capaz de concretizar e encontra como forma de protesto, em relação às novas contradições, a exaltação das relações pré-burguesas. Ao contrário, para a mais eficaz crítica do capitalismo, como assinala Marx, é preciso que esta forma seja completamente suprimida e que a relação entre trabalhadores e proprietários possa aparecer no campo em sua forma especificamente modernas. De seu ponto de vista materialista, a possibilidade dos trabalhadores do meio rural se conscientizarem das limitações do capitalismo se conecta com estarem sujeitos às relações de exploração, serem subsumidos pelo capital.

A segunda crítica está relacionada às discussões sobre a dimensão da propriedade,

---

5 Este é o maior erro da análise sobre renda da terra de Smith que não percebia que o mesmo “fundo de renda”, no caso o excedente, era a origem dos rendimentos da terra e do capital. Ao buscar identificar fundamento diferentes para a geração e repartição da riqueza a ser dividida entre capitalistas e proprietários de terra Smith se perde em determinações idiossincráticas e inconsistentes apresentando uma teoria da renda da terra totalmente questionada por David Ricardo em seus primeiros escritos, em especial no *Ensaio acerca da influência dos baixos preços do cereal sobre os lucros do capital*, e no seu *Princípios de Economia Política e Tributação*.

6 Em *O Capital* Marx explica nos capítulos de XXXVII a XLVII da seção VI do Livro III que a questão não exatamente esta que consta nesta citação, mas que tanto a renda da terra como o lucro têm sua origem, no modo de produção capitalista, na mais-valia e isto gera a convergência de interesses entre capitalista e proprietários de terra unificando-os enquanto classe. Porém esta conclusão dependeria do desenvolvimento da teoria do valor trabalho o que não estava posto ainda para Marx em 1844.

havendo os que defendem como solução uma ampla divisão da terra e os que apóiam o monopólio como critério de eficiência supostamente benéfico à economia. Os primeiros incorrem no erro de não ver na propriedade privada em si, independentemente de seu tamanho, o fundamento capitalista. Já os segundos não notam que somente suprimindo a propriedade para uma ampla maioria da população é que se pode fazer com que, supostamente, essa terra cumpra uma maior utilidade social. Em todo caso, ao adotarmos um ponto de vista crítico, o que precisa ficar claro é que “A propriedade repousa, de um modo geral, sobre o fato de ser dividida” (Marx, [1844] 2004, p. 76).

### **III. 2.2 - A concepção da categoria trabalho em Marx: uma “conversa” com a economia política clássica e Hegel**

O final do primeiro caderno é certamente sua parte mais importante. Depois de se defrontar com as clássicas explicações dos economistas políticos clássicos, o autor passa a análise da raiz das categorias utilizadas. Percebendo no trabalho uma atividade que não se restringe a forma de sociabilidade burguesa o autor pôde, pela primeira vez, encontrar uma explicação sistemática para a origem da propriedade privada. Isto permite em primeiro lugar demonstrar que a propriedade privada é uma forma historicamente determinada e que, justamente por isso, pode ser superada pela atividade consciente. No entanto, como esta explicação se dá de uma forma puramente lógica a análise ainda apresenta problemas, que só seriam integralmente superados n'*O capital*, mesmo assim esta trilha merece ser explorada.

A Economia Política Clássica, tendo em seus principais representantes Smith e Ricardo, via na atividade concreta do trabalho a única possibilidade capaz de dar origem a explicação das categorias econômicas. Ainda que limitados por sua perspectiva de classe, a necessidade de elaboração de um conhecimento efetivo por parte de uma burguesia, que há pouco se consolidava como classe economicamente dominante, era imprescindível. Isto fez com que, inequivocamente, a teoria formulada por esses teóricos sociais possuíssem relevantes, e mesmo majoritários, elementos de descrição não velada da realidade.

Os economistas clássicos puderam perceber no trabalho uma importante categoria para a explicação do capitalismo, no entanto não se colocaram a questão de historicizar a sua forma existente em nossa ordem societária. Estes autores descrevem com naturalidade um trabalho que ao mesmo tempo gera lucro e proporciona uma enorme subsunção do trabalhador à lógica da produção sob ao comando do capital, desumanizando-o. A perspectiva de classe burguesa se desvela neste ponto exatamente porque sendo a categoria do trabalho econômica e social para estes autores, na medida em que destacam a importância fundamental que a divisão social do trabalho têm sobre a organização da sociedade, parecem

só enxergá-la do ponto de vista do progresso material. Quando discutem os problemas da nova ordem social, o fazem sem conexão com o processo de progressiva subsunção real do trabalho ao capital e deixam os impactos da estratificação social e da alienação de fora da análise. Sobre esta contradição e tensão permanentemente presente no pensamento burguês Lukács ([1955] 2007, p.183) nota que:

A economia política clássica, portanto, é a expressão ideológica da auto-alienação humana na sociedade capitalista. Mas Marx, certamente, não se deteve nesta constatação. Reconhecendo os méritos de Smith e Ricardo, ele especifica a contradição da economia política mostrando que, em seus representantes clássicos, o trabalho é tudo, ou seja, fazem corretamente derivar do trabalho todas as categorias econômicas, mas descrevem, ao mesmo tempo, um mundo no qual o portador do trabalho, o trabalhador, não é nada.

Assim como no caso do diálogo com os economistas políticos, a categoria de particular relevância do pensamento de Hegel, absolutamente indispensável para a formação do pensamento de Marx em 1844, é o trabalho. Em Hegel, ao contrário do que ocorre em Smith e Ricardo, a atividade do trabalho possui um caráter indisfarçadamente idealista. Ao identificar o trabalho em sua forma apenas espiritual, a obra hegeliana descreve a realidade de uma forma inferior ao que faz a economia política, no sentido de reproduzir a realidade com menos elementos de verdade. Contudo, mesmo com essa limitação, há um elemento qualitativamente diferenciado na obra hegeliana. Pela primeira vez a atividade do trabalho é concebida como sendo aquela que, através dos sucessivos movimentos da Ideia, é responsável pela existência e autoconstrução do gênero humano enquanto tal. Ainda que marcada pelo idealismo, há em Hegel uma tentativa autêntica de compreensão do todo social ancorada em uma categoria fundamental que nos permite começar a entender a evolução da humanidade como auto atividade. Além do idealismo, há uma limitação no pensamento hegeliano, ainda no âmbito da atividade do trabalho e das demais possibilidades do ser, que é a incapacidade de diferenciação entre a objetivação, algo intrínseco que jamais poderia ser superado, e a alienação, um fenômeno historicamente determinado. A consequência disso é que Hegel só era capaz de perceber no trabalho uma atividade autêntica e consciente do processo de construção humana e não, simultaneamente, as resultantes negativas que são decorrentes de circunstâncias históricas e sociais determinadas. Dessa forma, ao perceber no trabalho, entendido de forma concreta, uma atividade de autoconstrução humana e, igualmente, sendo capaz de separar e discernir a possibilidade ampla e rica de objetivação do ser de sua forma histórica marcada pelo estranhamento, Marx pôde dar um passo substancial na construção do materialismo histórico, na sua perspectiva de classe, e na construção de uma teoria revolucionária.

O autor dos *Manuscritos*, como já dito, percebe no trabalho, e isto a economia burguesa já havia feito, uma importante categoria de análise do capitalismo, sendo esta a única atividade capaz de explicar o fundamento da riqueza. Entretanto, isto é uma característica do trabalho em sua forma especificamente capitalista. Para Marx “O produto do trabalho é o trabalho que se fixou num objeto, fez-se coisa (sachlich), é a objetivação (Vergegenständlichung) do trabalho. A efetivação (Verwirklichung) do trabalho é sua objetivação” (Marx, [1844] 2004, p. 80) e as possibilidades do trabalho são muito maiores do que as existentes na ordem societária do capital.

A primeira constatação que precisamos fazer ao tratar da atividade do trabalho é que ela pressupõe a existência da natureza. Esta fornece todas as possibilidades de transformação que pode o homem empreender em seu desenvolvimento, só é possível que o ser atue sobre aquilo que existe. Apesar disso, esta atividade não se restringe às condições naturais. Ao transformar a natureza o homem transforma-se a si mesmo permitindo assim um distanciamento cada vez maior das barreiras naturais, sem que jamais seja possível superá-las por completo. É precisamente isto que é próprio do ser social, ao desenvolver-se se distancia cada vez mais de suas determinações naturais, ao passo que jamais poderá empreender uma superação completa do ser natural. Tudo isto só é possível devido a algumas especificidades do trabalho que exporemos a seguir.

Em primeiro lugar, o trabalho é uma atividade mediada. Com isso queremos afirmar que ao transformar a natureza o ser humano precisa escolher, valendo-se dos conhecimentos necessários, entre os mais variados meios de trabalho (instrumentos) que se adequem melhor a uma dada objetivação. Simultaneamente, o trabalho não é resultado de determinações genéticas, naturais, ao contrário, suas possibilidades e conhecimentos necessários a sua execução são sistematicamente desenvolvidos através do aprendizado. Por fim, o trabalho não é limitado, isto é, sua capacidade de transformação da natureza visando atender necessidades, imediatas ou não, é praticamente infinito. Essas três determinações nos levam a entender o trabalho como uma atividade exclusivamente humana, sendo as outras espécies restringidas por seus instintos e, portanto, ao seu ser natural determinado geneticamente. Lembrando em grande medida a famosa citação d'*O Capital*, Marx escreve nos *Manuscritos*:

É verdade que também o animal produz. Constrói para si um ninho, habitações, como a abelha, castor, formiga etc. No entanto, produz apenas aquilo que necessita imediatamente para si ou sua cria; produz unilateral [mente], enquanto o homem produz universal [mente]; o animal produz apenas sob o domínio da carência física imediata, enquanto o homem produz mesmo livre de carência física, e só produz, primeira e verdadeiramente, na [sua] liberdade [com relação] a ela; o animal só produz a si mesmo, enquanto o homem reproduz a natureza inteira; [no animal] o seu produto pertence imediatamente ao

ser corpo físico, enquanto o homem se defronta livre[mente] com o seu produto. O animal forma apenas segundo a medida e a carência da *species* a qual pertence, enquanto o homem sabe produzir segundo a medida de qualquer *species*, e sabe considerar, por toda parte, a medida inerente ao objeto; o homem também forma, por isso, segundo as leis de beleza (Marx, [1844] 2004, p. 85)

Através da exigência dos conhecimentos necessários a concretização de uma dada objetivação, como já assinalamos, faz-se necessário o conhecimento de determinadas propriedades que só são conhecidas através da experiência prática. Como, além disso, esses conhecimentos não são transmitidos geneticamente, desenvolve-se uma necessidade de comunicação. Ora, isto explica porque o ser social é o único que possui uma forma de comunicação altamente elaborada através da linguagem articulada. Há uma tendência a universalização não só de conhecimento mais também de tarefas, nem sempre de forma voluntária. Essa tendência a universalização do ser que tem como atividade fundante o trabalho, não em um sentido genético como o que ocorre nos seres naturais, é o que propriamente chamamos de social.

Sendo assim, Marx conclui que ao concretizar as objetivações através do trabalho, o ser humano transforma não só a natureza como também a si próprio, bem como a sociedade que é influenciada por ele e que, igualmente, o influencia. Com este desenvolvimento, através do qual se verificou um salto qualitativo naquilo que conhecemos por seres humanos, criou-se um novo tipo de ser em relação ao ser natural, a ele denominamos ser social. Marx nos *Manuscritos* ainda não havia perseguido todas as mediações necessárias para fornecer uma rigorosa explicação sobre como o trabalho permitiu o desenvolvimento do gênero humano enquanto tal, mas já percebia que essa atividade era responsável pela criação do que denominou ser genérico. O trabalho era entendido como

a atividade vital, a vida produtiva mesma aparece ao homem apenas como meio para a satisfação de uma carência, a necessidade de manutenção da existência física. A vida produtiva é, porém, a vida genérica. É a vida engendradora de vida. (...) A atividade consciente livre é o caráter genérico do homem. (Marx, [1844] 2004, p. 84)

Além disso,

O engendrar prático de um mundo objetivo, a elaboração da natureza inorgânica é a prova do homem enquanto um ser genérico consciente, isto é, um ser que se relaciona com o gênero enquanto sua própria essência ou [se relaciona] consigo enquanto ser genérico. (Marx, [1844] 2004, p. 85)

Por este caminho o trabalho adquire na obra marxiana um caráter central. Abandonando o idealismo hegeliano e, simultaneamente, a positividade dos economistas



políticos, Marx vê no trabalho uma atividade concreta que permite ao gênero humano transformar-se a si próprio no processo de objetivação e interação com a natureza. Se por um lado os economistas políticos não conseguiam se livrar de uma espécie de materialismo empiricista, a filosofia hegeliana não era capaz de discernir entre objetivação em geral e a forma especificamente capitalista da alienação, as consequências das duas leituras, ambas equivocadas, era a mesma, a saber: a impossibilidade de efetivar uma crítica e perceber suas consequências para o ser social em relação à forma existente do trabalho dentro da ordem capitalista. Marx, ao afirmar sua dimensão positiva de auto construção e atividade fundante do ser social, é capaz, superando de forma materialista a filosofia hegeliana, de perceber no trabalho, conforme se apresenta no capitalismo, seus aspectos negativos historicamente determinados.

Marx pôde então estabelecer uma síntese entre as categorias concretas da economia política, que viam na atividade do trabalho uma simples forma de criação de riqueza, e a filosofia hegeliana, sendo esta capaz de explicar o homem como produto histórico de sua própria atividade, ainda que reduzida a uma dimensão puramente restrita ao pensamento.

### **III.2.3 - Um mergulho na categoria trabalho: alienação e estranhamento**

Tendo entendido as possibilidades concretizadas pelo trabalho através da transformação da natureza e do próprio ser que trabalha, estamos prontos para passar a análise da alienação e do estranhamento. Se a forma como o trabalho é estruturado permite que o ser social desenvolva todas as determinações que já explicitamos anteriormente, há neste uma outra possibilidade histórica em relação ao ser natural; a alienação e o estranhamento.

Ao deixar de se apresentar como atividade criadora do ser social e apresentar-se como uma obrigação, como um meio de vida necessário a manutenção da existência, o trabalho acaba assumindo sua forma estranhada. Em vez de se reconhecer em seu trabalho, o homem o percebe de forma estranha, alheia, independente de sua vontade e capacidade criativa. Impossibilitado de exercer a atividade do trabalho em todas as suas possibilidades, o ser que está sujeito às relações sociais capitalistas não possui os instrumentos necessários para concretizar sua objetivação e, ainda mais determinante, deixa de ser o responsável por preconceber sua atividade. Agora ele recebe pedidos acabados, previamente concebidos por uma consciência alheia. Assim, em vez de realizar-se em seu objeto de trabalho, o ser social torna-se escravo deste, não vendo sentido em sua realização.

Adicionalmente, a existência física, cotidiana, do trabalhador deixa de ser uma atividade que lhe diga respeito. Ao ser obrigado, devido a necessidades históricas, a adequar sua atividade de trabalho a forma capitalista, o sujeito só pode realizá-la caso lhe seja

fornecido meios de subsistência na forma monetária, ou seja, salário. Notamos então que sua atividade como trabalhador lhe permite a manutenção da vida, na medida em que lhe são fornecidos recursos que permitem suprimir o mínimo do consumo necessário. Da mesma forma, a execução de seu trabalho está sujeita e somente pode realizar-se enquanto seja possível garantir suas necessidades básicas. Fica demonstrado, em relação ao ser que trabalha, “que somente como trabalhador ele [pode] se manter como sujeito físico e apenas como sujeito físico ele é trabalhador.” (Marx, [1844] 2004, p. 82)

A alienação do ser ocorre em relação ao objeto produzido pelo trabalho, ao produto da objetivação que lhe parece alheio e independente, mas também dentro da atividade produtiva, isto é, ao longo do processo do trabalho já há determinações do fenômeno. A forma como o ser humano se vê obrigado a efetivar o trabalho e todas as consequências de como isso se dá, fazem com que ele não se reconheça como o real executor da atividade. O trabalho aparece ao produtor como se não fosse propriamente seu, mas de outro. Ao concretizar sua capacidade de trabalho ele não se percebe como sujeito que define suas tarefas e que pode decidir como executá-las; conseqüentemente, ao ter que agir dessa forma, acaba por alienar-se em relação a si mesmo. “O trabalhador só se sente, por conseguinte e em primeiro lugar, junto a si [quando] fora do trabalho e fora de si [quando] no trabalho.” (Marx, [1844] 2004, p. 83) Trabalhar deixa de ser uma auto atividade criativa e passa a ter sua forma definida por algo que lhe é estranho. Dessa forma, as atividades que aparecem ao homem como sendo realmente livre são as mais próximas ao ser natural, como, por exemplo, comer, beber etc. Exatamente aquela atividade que permitiu ao homem dar um salto ontológico em relação à predominância das determinações naturais se apresenta de forma alienada, concretizando assim uma regressão do ser social.

Exposta a alienação do ser humano em relação ao trabalho e também em relação a si mesmo, faz-se necessário tecer comentários que estão atrelados ao caráter social e universal do trabalho. Transformando a natureza, o ser humano transforma-se a si mesmo, mas isto não se dá individualmente. A atividade do trabalho leva a uma universalização, àquilo que denominamos ser social. No entanto, se a atividade humana originária se vê alienada do trabalho e de si mesma, temos que a possibilidade de construção efetiva de um ser genérico social é abalada. O ser humano não vê na vida genérica o resultado de uma atuação social coletiva e faz dessa apenas um meio de vida individual. Não percebe que a formação da sociedade, sua manutenção e desenvolvimento não são obras individuais e sim fruto de uma atividade social. Entendem-se individualmente como os únicos responsáveis e possíveis solucionadores de todos os seus problemas. Com a perda da capacidade de objetivação genérica do trabalho e a redução deste a meio de manutenção da existência física o ser

humano acaba por alienar-se de sua própria espécie.

É importante perceber que a forma que optamos por expor as determinações dos fenômenos da alienação, partindo da alienação existente em relação ao trabalho, posteriormente elucidando o fenômeno quanto ao ser humano em relação a si mesmo e, por fim, trabalhando a alienação do homem em relação a sua espécie, não é a que ocorre empiricamente através da vivência diária; todavia é a que melhor permite a explicação do fenômeno. Na experiência diária do homem o primeiro momento de contato do indivíduo em relação às determinações da alienação ocorre na sua relação cotidiana com outros homens, ou seja, o homem percebe-se inicialmente como alienado em relação a sua espécie. O segundo ocorre na atividade produtiva, ao executar as tarefas que foram determinadas por outro que não ele. E só por último a alienação se dá em relação ao resultado de seu trabalho<sup>7</sup>.

A questão que Marx se colocou, depois de elucidada as determinações do trabalho alienado, foi: se o trabalhador não se identifica com seu produto, se executa sua atividade de forma estranha, alheia, quem a determina então? A opção materialista não permite que possamos dar qualquer resposta metafísica. Em outras palavras, toda a forma de existência social só pode se concretizar através da atuação do homem. Assim, este outro ser só pode ser o próprio homem. Isto quer dizer que a relação construída através da atividade do trabalho de um homem em relação a sua espécie, aparece-lhe como relação entre ele e um homem hostil que é, esse sim, senhor do objeto do trabalho. A sua atividade criadora concretizada através da ação do trabalho passa a estar controlada por outro homem que não ele. Quem seria este sujeito capaz de determinar o objeto que deve ser produzido pelo trabalhador? No nosso tempo histórico, estamos falando do capitalista. A subsunção do trabalho à forma capitalista faz com que o homem esteja inserido em uma relação social com determinantes de alienação e estranhamento. A existência do homem está sujeita as determinações do capital. O ser que trabalha somente pode afirmar sua existência na medida em que existe para o capital, deixando de existir para este deixa de existir como ser humano.

### **III. 2.4 - A relação entre o trabalho e a propriedade privada**

Os economistas clássicos analisavam a propriedade privada como algo dado e

---

7 O desenvolvimento do ser social não se deu a partir da inserção e vivência individual como problematiza a teoria política liberal. Ao contrário, a individualidade é uma possibilidade do desenvolvimento do ser social e não uma característica intrínseca ou natural dos seres humanos. Portanto, o que fizemos foi explicar o mecanismo causal de alienação formado historicamente pela qual passa o ser social no modo de produção capitalista. Se nos debruçássemos sobre experiências individuais e sobre como o ser particular se insere em uma dada sociedade, também precisaríamos fazer o caminho de volta na explicação. Na verdade esta é uma tarefa importante, já que é dessa forma que cada pessoa particularmente se insere nas relações sociais, entretanto aqui não é o objetivo deste trabalho fazê-lo.

associavam diretamente a tão rica atividade do trabalho à forma socialmente limitada do emprego, entendido enquanto espaço sócio-ocupacional criado pela divisão técnica e social do trabalho. A tentativa de demonstrar as origens da propriedade privada e dar uma explicação filosófica a atividade do trabalho constituem em grande escala os objetivos das páginas iniciais dos *Manuscritos* que chegaram até nós. O esforço realizado por Marx na re-significação da categoria trabalho e em sua exploração nas noções de alienação e estranhamento para a compreensão da forma histórica do trabalho sob o domínio do capital o fez propor que:

A propriedade privada é, portanto, o produto, o resultado, a consequência necessária do trabalho exteriorizado, da relação externa (ausserlichen) do trabalhador com a natureza e consigo mesmo. A propriedade privada resulta, portanto, por análise, do conceito de trabalho exteriorizado, isto é, de homem exteriorizado, de trabalho estranho, de vida estranha, de homem estranhado. (Marx, [1844] 2004, p. 87)

Nesta perspectiva, a propriedade privada é o resultado do trabalho estranhado, apesar destes influenciarem-se mutuamente. O desenvolvimento do capitalismo deixa claro que a propriedade privada é a consequência do trabalho estranhado, ao mesmo tempo em que essa se realiza através da exteriorização deste. Dialeticamente, propriedade privada e trabalho estranhado se equivalem. Esta argumentação possui alguns problemas que decorrem de seu caráter majoritariamente lógico, em detrimento do processo concreto do desenvolvimento histórico. Marx não faz maiores análises da questão neste texto, os problemas relativos à origem da propriedade privada só viriam a ser superados *n'O Capital*, onde o autor realiza explicações lógicas associadas ao processo de desenvolvimento histórico.

Em todo caso, ao estabelecer uma fonte para a origem da propriedade, Marx pôde analisar de forma qualitativamente nova duas questões: as formulações da economia política e a possibilidade de emancipação humana. Em primeiro lugar, ficaram mais claras que nunca as limitações da economia clássica burguesa que, eternizando a forma capitalista do trabalho, acaba enunciando as leis do trabalho estranhado e não se preocupando em explicar sua historicidade.

### **III 2.5 - Ainda discutindo com Feuerbach e Hegel: o método e a formulação de uma incipiente ontologia materialista**

Em primeiro lugar, um dos conceitos fundamentais utilizados por Marx é o da alienação. Apesar de aplicado a objetos bastante diferentes e, por isso, levando a conclusões potencialmente mais interessantes ele ainda guarda alguma semelhança àquele usado por Feuerbach em *A essência do cristianismo*. Depois de aplicado o conceito na análise da relação

entre sociedade civil e Estado político, Marx aplica-o agora na relação entre ser e objeto. Se a atividade originária do ser social consiste na atividade do trabalho, onde o ser objetiva a transformação da natureza e concretiza um resultado previamente concebido, na sua forma estranhada ocorre exatamente o contrário. Em vez de o homem ser o sujeito, no capitalismo este aparece como um mero executor de um trabalho concebido por um ser que não ele, por algo que lhe é alheio. Assim, a relação entre o ser e objeto aparece ao sujeito do processo de forma alienada, invertida, o objeto passa a ser o componente ativo, e o ser o componente passivo.

Outro momento em que a obra de Feuerbach demonstra sua influência direta no texto marxiano é na análise do dinheiro. Na análise da economia política feita nos *Manuscritos de Paris* ele ocupa um lugar muito semelhante ao de Deus em *A essência do cristianismo*. O dinheiro é a essência alienada do homem, o ente alienante que se interpõe entre as relações dos seres humanos. Da mesma forma como não se reconhece em Deus, o homem não vê no dinheiro a mediação entre suas ações, acaba assim por atomizar a sociedade e fazer com que o ser não se entenda como sendo parte de um todo social.

Além disso, a postura de Marx perante a teoria do valor era consequência do materialismo sensível de Feuerbach. Ao entender que a interpretação da realidade só pode ser feita, exclusivamente, por meio de categorias que sejam sensíveis ao homem, Marx nega a teoria que acabaria por futuramente levá-lo a revolucionária explicação da sociedade capitalista. Como o valor não é uma categoria que possa ser apreendida pelos sentidos, ela não foi considerada na análise. Só posteriormente, ao ter rompido definitivamente com o simplístico e imobilizado materialismo de Feuerbach, Marx pôde aceitar que a possibilidade explicativa do real passaria pela elaboração de uma teoria do valor do valor trabalho e pôde, assim, explicar rigorosamente a essência do capitalismo.

No entanto, na medida em que Marx se reconciliava com Hegel e passava a não mais ver a dialética da mesma forma que anteriormente, onde qualquer forma de mediação era prontamente refutada, a superação definitiva de Feuerbach acabaria por se tornar mais ou menos inevitável. O materialismo em sua versão feuerbachiana não vislumbrava a realidade social como um processo de construção humana e, portanto, como sendo passível de ser transformada através da atuação do ser.

Ao contrário, Hegel vê na atividade social, ainda que seja na atividade social abstrata, o meio pelo qual o homem construiu sua história. Marx comenta que

A grandeza da “Fenomenologia” hegeliana e de seu resultado final – a dialética, a negatividade enquanto princípio motor e gerador – é que Hegel toma, por um lado, a autoprodução do homem como um processo, a objetivação (*Vergegenständlichung*) como desobjetivação

(Entgegenstandlichung), como exteriorização (Entausserung) e supressão (Aufhebung) dessa exteriorização, é que compreende a essência do trabalho e concebe o homem ativo, como resultado de seu próprio trabalho. (Marx, [1844] 2004, p. 123)

Hegel, ao contrário dos economistas políticos, que apesar de entenderem o trabalho como uma atividade concreta acabam por identificá-lo generalizadamente com sua forma histórica particular capitalista, vê no trabalho uma dimensão ontológica universal. Entretanto, ao reduzi-lo a uma esfera puramente espiritual, não consegue desvelar a autêntica dialética do trabalho. Percebendo na alienação uma questão puramente relacionada ao pensamento, a oposições e contradições que se restringem aos movimentos do Espírito, Hegel pôde, através dos diferenciados momentos da dialética, estabelecer uma reconciliação absoluta e universal entre sujeito e objeto. Fazendo da Idéia o sujeito ativo e dissolvendo toda a objetividade do real em um pensamento abstrato de caráter predominantemente ideológico, Hegel consegue sem dificuldades ao final dos movimentos do espírito alcançar uma identidade perfeita entre sujeito e objeto. Dessa forma, há no pensamento do autor da *Fenomenologia* um indisfarçado caráter justificador e apologético em relação ao capitalismo, já que ao fim de toda a sua filosofia o resultado sempre será a reconciliação final do espírito que inicialmente se objetiva. Há, portanto, em toda a filosofia hegeliana, aquilo que Lukács denominou como sendo uma prioridade ontológica do presente. Ressaltando as diferenças entre a filosofia marxista e a hegeliana, Mészáros observa que

na medida em que a problemática do sujeito-objeto possa englobar um movimento, este caminha em direção a um ponto de imobilidade: a resolução do fim teleológico originalmente postulado. Em Marx, pelo contrário, o movimento é livre e seu propósito fundamental é subversivo e não reconciliatório. (Mészáros, 2008, p. 113)

Marx, partindo de Hegel e da economia política dos clássicos, é, ao mesmo tempo, capaz de perceber o trabalho enquanto atividade fundante e originária do ser social e como possibilitador das mais variadas e múltiplas formas de objetivação, da mesma forma em que pôde apreender as circunstâncias históricas e sociais determinadas pelo capitalismo nas quais os humanos e, em particular, os trabalhadores são obrigados a executar tanto a atividade originária quanto as demais. Não identificando objetivação e alienação, e não vendo nesta um caráter restrito e delimitado da esfera do Espírito, Marx não colocava sua possibilidade de superação no pensamento e sim na realidade. Assim, a descoberta do trabalho como atividade concreta fundante e como práxis produtiva originária, articulada a elucidação das condições sociais objetivas nas quais se inserem os trabalhadores no capitalismo, colocam a formulação da teoria emancipatória marxiana em um patamar qualitativamente superior. Da mesma forma, ao determinar o caráter real da alienação, isto é, ao percebê-la como consequência de

relações sociais objetivas, Marx dá um passo importantíssimo na construção do materialismo histórico. Além disso, há nos *Manuscritos* uma nova perspectiva de classe em relação ao proletariado, fundada em um humanismo concreto-histórico que esta intimamente associado aos passos iniciais que foram dados pelo autor para a formulação de uma ontologia materialista do ser.

A estadia de Marx na França o colocou em contato com o proletariado parisiense e com as organizações dos trabalhadores em geral. Ainda que marcadas por um grande conspiracionismo voluntarista, tendo como decorrência o tradicional sectarismo, essas seitas permitiram ao filósofo em questão uma interação com a classe trabalhadora. Dessa forma, Marx pôde deixar de ver esta classe como fazia na *Crítica a Filosofia da Filosofia do Direito de Hegel – Introdução*, isto é, ainda marcada por abstrações, e passou a definir-se definitivamente como comunista, vendo no sujeito da emancipação o proletariado. Em nossa concepção, é precisamente isto que permite ao autor a formulação de um método que, ainda convivendo com o materialismo de Feuerbach e com a dialética idealista de Hegel, o permitiria seguir a trilha da formulação de uma ontologia concreta do ser. Marx não superou a filosofia anterior por questões puramente interiores a ciência, isto é, através de superações marcadas apenas por contradições lógicas. Ao seguir Lukács, pensamos igualmente que

foi a crítica socialista da economia capitalista, na perspectiva da abolição da alienação, que fez com que Marx fosse capaz de superar o quadro idealista no qual Hegel abordou e resolveu incorretamente o problema da alienação. Em outras palavras: foi o novo ponto de vista de classe, o ponto de vista do proletariado, que pôs Marx em condições de levar a cabo sua crítica materialista revolucionária de forma mais elevada de dialética hegeliana. (Lukács, [1955] 2007, p. 189)

É, dessa forma, no ano de 1844 que ocorre aquilo que denominaremos, seguindo a terminologia de Celso Frederico (2009), como sendo uma inflexão ontológica no pensamento marxiano. Estando inicialmente influenciado por Feuerbach, Marx negava qualquer forma de mediação, o que, conseqüentemente, levava a uma recusa quase completa do pensamento hegeliano. Se por um lado isto gerava problemas, por outro a adoção do materialismo enquanto postura filosófica em relação à apreensão da realidade fez com que Marx já fosse capaz, mesmo em 1843, de negar, ainda que sem uma alternativa, a explicação idealista e alienada do Estado fornecida por Hegel. Da mesma forma, o autor concebeu uma violenta crítica às limitações da forma de emancipação política, destacando que a realização absoluta do ser genérico, categoria usada por Marx na época, só poderia se dar através da emancipação humana. Pouco tempo depois, radicalizando sua postura democrática o autor foi capaz de perceber que ator social seria o responsável por concretizar essa emancipação, no entanto isto

ainda se dava, pensamos, através de uma ética humanista de caráter fundamentalmente abstrato. Em momento posterior, onde se localiza nossa análise, o autor pôde, através do reexame da dialética idealista, reconciliar-se criticamente com a filosofia hegeliana, o que acabou por tornar a ruptura com Feuerbach inevitável. Essa reconciliação se deu, associada aos conhecimentos da economia política, com Marx percebendo o elemento ativo concreto do trabalho, bem como suas determinações históricas negativas do capitalismo, isto, é claro, como consequência de uma nova perspectiva de classe. Assim, nos *Manuscritos* de 1844, ainda que convivam simultaneamente idealismo hegeliano e o materialismo de Feuerbach, já podemos apontar que Marx dá início a uma interpretação filosófica fundamentalmente diferente dos autores citados. Nas palavras de Frederico (2009, p. 201)

De 1843 a 1844, o fio vermelho da teoria revolucionária de Marx deslocou-se de uma posição basicamente feuerbachiana para um novo patamar, no qual as influências conflitantes de Feuerbach e Hegel coexistiam ao lado da nova problemática aberta pelo contato com a Economia Política – a chave da anatomia da sociedade civil, apenas entrevista pelo jovem crítico. Em meio às rápidas mudanças em tão curto espaço de tempo, a teoria crítica do Marx jovem-hegeliano transformou-se numa ontologia materialista incipiente que orientou os posteriores estudos de Economia Política. O materialismo de Feuerbach e a dialética de Hegel passam por uma simbiose crítica, por um processo de síntese original, para servir de fundamento orientador às pesquisas marxianas.

Ainda em relação ao método, Marx ao elucidar os determinantes da alienação, já pôde perceber a prioridade ontológica do ser em relação à consciência. A alienação, diferentemente do caso de Feuerbach, para quem esta seria apenas fruto de uma inversão que poderia ser superada através da separação entre o materialmente existente e as ilusões do pensamento abstrato, em Marx está condicionada e, na verdade, é determinada por relações reais. Ela não é fruto e nem reflexo de uma pura inversão realizada no pensamento que, igualmente, poderia ser superada por este. Ao contrário, é consequência de uma determinada forma histórico-concreta de objetivação do trabalho que, portanto, só poderia ser superada de forma real, com a eliminação do trabalho estranhado e suas bases fundantes.

### **III.2.6 - Os ganhos para uma teoria da revolução**

Se na *Crítica da Filosofia do Direito de Hegel – Introdução* o autor havia identificado a possibilidade de atuação histórica do proletariado, já que sobre essa classe recairiam todos os males do mundo, nos *Manuscritos de Paris* há uma formulação bem mais precisa e livre de idealismos. Marx já havia entrado em contato com o proletariado em Paris e isso certamente



acabou por influenciá-lo.

Em todo caso, se o que gera a alienação, tanto em relação ao trabalho, como em relação em si mesmo, até a em relação à espécie, é a forma capitalista do trabalho estranhado, a superação da alienação passa, igualmente, pela supressão do trabalho estranhado. A questão então é: quem poderá realizar esta tarefa histórica? A classe trabalhadora que, por sua forma de inserção nas relações sociais pode, através de sua emancipação particular, emancipar toda a sociedade da alienação. Portanto, a missão histórica da classe trabalhadora deixa de estar atrelada a questões morais, onde o sofrimento é o fator fundamental, e passa a ser explicada pela posição objetiva ocupada pela classe na sociedade. Este é um salto substancial. O contato com o proletariado parisiense fez com que Marx percebesse as determinações de sua existência e substituisse a ideia de proletariado, a classe idealizada, pela realmente existente.

Suprimir o capital, o estranhamento e, assim, a alienação, é uma tarefa que será efetivada pela classe no momento em que houver a supressão da propriedade privada. Isto não significa o retorno às formas anteriores de sociabilidade, muito pelo contrário, o comunismo entendido como superação positiva da propriedade privada, só pode ser efetivado em um estágio relativamente elevado do desenvolvimento do ser social. O retorno a estágios primitivos da sociedade não se constitui como um avanço para os seres humanos e sim como uma regressão a momentos em que seu ser estava mais diretamente determinado por influências naturais, instintivas. Portanto, como afirma Marx, na propriedade privada existente na forma específica do capitalismo, o comunismo encontra sua base de atuação e formulação teórica. Tanto a teoria revolucionária quanto a atuação prática, empreendida pela classe, só podem existir devido à base material da propriedade privada. Sua existência e generalização são, dessa forma, um passo importantíssimo para o desenvolvimento histórico da humanidade, a possibilidade de atuação do proletariado neste momento dependia disso.

Conectando a questão da emancipação com a questão da propriedade privada e do trabalho estranhado, Marx afirma que a origem daquela só pode ser explicada pela existência deste último, ainda que a partir de um determinado estágio influenciem-se mutuamente. Dessa forma, suprimir a propriedade privada significa retomar tudo aquilo que é estranho ao homem, significa a reapropriação da essência humana alienada, significa trazer novamente o homem para o mundo dos homens. Como empreender essa ação? Ao contrário do que ocorre n'*A Questão Judaica*, a emancipação aqui não aparece como fruto de um processo de autoconsciência ao estilo de Feuerbach, e também não mais como resultado de atuação de uma classe idealizada atordoada pelos sofrimentos sociais. Nos *Manuscritos de Paris*, o que percebemos é que devido a sua posição de classe o proletariado precisa efetivar uma atuação concreta, capaz de suprimir realmente a propriedade privada. A idéia não basta. “Para

suprimir o pensamento da propriedade privada basta, de todo, o comunismo pensado. Para suprimir a propriedade privada efetiva é preciso uma ação comunista efetiva.” (Marx, [1844] 2004, p. 145)

Embora a perspectiva de classe, isto é, a tomada de posição em relação aos projetos histórico-sociais conflitantes do capitalismo como consequência da existência objetiva e da luta política entre proletariado e burguesia, seja, como argumentamos, o que possibilita a superação das filosofias de Hegel e Feuerbach, ao mesmo tempo, a formulação, ainda que inicial, de uma ontologia do ser coloca a possibilidade da adoção de uma perspectiva de classe qualitativamente nova, fundada em um humanismo histórico-concreto. Entendido enquanto “conhecimento do homem voltado para a defesa da sua dignidade e dos seus direitos” (Lukács, 2009, p. 45), o humanismo entendido de forma concreta é fundante na filosofia marxista e, por isso, qualquer tentativa de separação entre ética e ontologia acabam por empobrecer, irrevogavelmente, a obra de Marx. Dessa forma, há nos *Manuscritos* a adoção de uma perspectiva de classe que está embasada em uma incipiente ontologia materialista do ser. A realização plena do gênero humano e a “defesa da sua dignidade e dos seus interesses” passam a estar ancoradas não mais em proclamações abstratas de caráter majoritariamente ideológico, mas sim em uma possibilidade objetiva e concreta que está ao alcance e pode ser realizada pelo ser social.

Qual seria então essa possibilidade? A revolução social de caráter comunista. Ao fundar sua teoria e empreender uma explicação em torno de uma incipiente ontologia do ser, Marx trabalha no maior nível de abstração possível para o marxismo, o da ontologia. Com isso o autor não realizou uma análise que fosse integralmente suficiente, mas empreendeu algo que nos parece ser necessário para afirmarmos que há uma teoria da revolução e da emancipação nos *Manuscritos*. Tal teoria está colocada no seguinte sentido: a revolução social de caráter comunista é uma possibilidade concreta e objetiva que está colocada pelo desenvolvimento histórico ao ser social. O ser que trabalha, pode, através da sua ação concreta e condicionado pelo movimento do real, realizar uma radical ação revolucionária. Em uma palavra, a revolução socialista é uma possibilidade do mundo dos homens. Esta análise é suficiente? Não, como já afirmamos. Mas é absolutamente fundamental na medida em que coloca o comunismo como uma possibilidade histórica do desenvolvimento da humanidade. Se, como afirma corretamente Löwy (2012), não há uma relação mais clara entre operários e comunismo, há, em um patamar infinitamente mais abstrato, uma relação, igualmente importante do ponto de vista filosófico, entre o ser social que se funda no trabalho e a superação do capitalismo. Desta forma, há sim uma teoria emancipatória nos *Manuscritos*, ainda em um elevadíssimo nível de abstração, já que ela é construída através de uma

ontologia do ser. A emancipação humana em relação ao trabalho estranhando e a alienação é uma possibilidade colocada historicamente para a humanidade.

Findando-se então nossa análise desta obra, o que parece ficar claro é que os três elementos que julgamos imprescindíveis para a explicação da evolução do pensamento do jovem Marx colocam-se em um patamar inegavelmente novo em relação às produções anteriores. Tanto a adoção da perspectiva da classe trabalhadora, quando a formulação do método materialista histórico, bem como a teoria da emancipação humana são construídas de forma qualitativamente superior ao que ocorre nos anos que se passaram. Tudo isto, quer nos parecer, ocorre através de complexas relações dialéticas que estão integralmente associadas ao desenvolvimento histórico da classe trabalhadora e a elaboração de uma incipiente ontologia materialista do ser.

### **III.3 - Sobre as Glosas críticas**

Neste trabalho é retomada uma temática cujos primeiros passos já haviam sido dados nos *Manuscritos de Paris*: a questão da revolução e da emancipação humana. Sendo um texto analítico de uma conjuntura real – a revolta dos tecelões da Silésia – a análise se realiza em um nível de abstração consideravelmente menor daquele no qual o autor trabalha nos *Manuscritos*. A revolta dos tecelões na Silésia encontrou nosso filósofo em um momento onde trabalhara em um jornal de caráter eminentemente liberal que, ao se confrontar com o Estado aristocrático e censurador, acabou sendo fechado. A maioria dos periódicos da época, que nem mesmo se organizou contra aquela ação de censura, recuou na posição crítica e terminou por se calar. Este episódio revelou a Marx que a burguesia na Alemanha, naquele momento histórico, não realizaria sequer a emancipação política, não lutaria por ideários básicos que são tão caros ao liberalismo, como a liberdade de imprensa e a religiosa. Tudo levava a descartar qualquer perspectiva de ação revolucionária por parte dos burgueses alemães.

Todavia, isto não fez nosso autor cair no pessimismo que marcou a postura de vários dos jovens-hegelianos na época. Se era verdade que a burguesia alemã era débil e não lutaria pela bandeira dos clássicos ideais liberais, era igualmente real a possibilidade de existência de uma classe que “sofrendo todos os males sociais”, encarnando sobre sua existência todas as mazelas do capitalismo, pudesse almejar uma radical transformação social, isto é, a emancipação humana. Marx já identificava esta classe como sendo o proletariado.

Assim, para Marx, se a realização de uma emancipação política por parte da burguesia era uma impossibilidade, os proletários poderiam, estes sim, efetivar uma verdadeira

transformação societária. A emancipação só seria possível na Alemanha se esta fosse realizada em sua forma mais radical, sua concretização parcial era uma impossibilidade histórica devido ao comportamento da burguesia local.

Entretanto, apesar desta análise, que certamente levava a consequências menos pessimistas do que a dos hegelianos de esquerda, a situação real não era a mais favorável. A não existência de um proletariado e de uma classe trabalhadora razoavelmente desenvolvida e consciente na Alemanha tornava irreais quaisquer possibilidades emancipatórias naquele momento da história. Precisamente por isso, pensamos, é justificável e passível de ser entendido o entusiasmo de Marx ao analisar a revolta dos tecelões da Silésia. Para o autor essa era uma manifestação com um elevado grau de consciência, onde os trabalhadores revoltaram-se e lutaram contra a burguesia alemã e não simplesmente contra o rei da Prússia.

A maioria dos intelectuais e jornalistas da época não via na revolta um caráter relevante a ponto de considerá-la uma espécie de entrada em cena do proletariado na vida política alemã. Mesmo os que de alguma forma a consideravam como digna de alguma atenção, argumentavam que os tecelões foram rápida e facilmente eliminados. Todavia, considerando o comportamento e a passividade de toda a burguesia alemã, afirma Marx ([1844], 2010c, p. 26)

num país em que banquetes com brindes e espuma de champanhe liberais – mencione-se a festividade de Dusseldorf – provocam uma ordem do gabinete real, em que não foi preciso recorrer a um soldado sequer para acabar com os anseios de toda a burguesia liberal por liberdade de imprensa e Constituição, num país em que a obediência passiva está à *l'ordre du jour* [na ordem do dia] – num país assim, a necessidade de recorrer à força armada contra frágeis tecelões não seria um acontecimento assustador?

Depois de todo um período marcado pela passividade e ausência de qualquer perspectiva emancipatória por parte da burguesia, abandonando seus ideais liberais de forma articulada com a atuação do Estado aristocrático prussiano, era, no mínimo, impressionante a existência de uma revolta protagonizada por tecelões há pouco completamente desorganizados e que não possuíam nenhum contato com qualquer teoria social crítica. A repressão e a necessidade de uso do exército já indicavam que os trabalhadores começavam a adquirir relevância e que poderiam, de fato, incomodar a burguesia alemã.

Mais impressionante ainda do que todo já exposto, destacou Marx, era que o caráter de classe e consciência alcançados pelos tecelões era mais elevado do que aqueles existentes até então no movimento operário europeu. Como afirma o autor, em linha colidente com a maioria dos pensadores de sua época, “a revolta não estava voltada diretamente contra o rei da Prússia, mas contra a burguesia” (Marx, [1844] 2010c, p. 27). E ainda podemos ir além, há

alguns indícios que, de fato, nos permitem inferir que apesar de sua prematuridade o movimento operário alemão, manifestando-se na particularidade da revolta dos tecelões, possuía um elevado grau de consciência. Ao contrário do incipiente movimento luddista, mesmo do posterior cartismo, ou ainda em comparação as novatas sociedades e seitas secretas existentes em Paris, os trabalhadores da Silésia já podiam ver a associação entre a existência da propriedade privada e as manifestações da questão social que vivenciavam, mesmo que de forma intuitiva. Uma das demonstrações do elevado grau de consciência desses trabalhadores pode ser notado através da canção que elegeram como palavra de ordem, ou no dizer de Marx, como grito de guerra. Cantavam os tecelões:

Para governar é preciso ter/Mantos ou condecorações em brasões/Nós tecemos para vós, grandes da terra,/E nós, pobres operários, sem lençol onde nos enterrar./Somos nós os operários/Nós estamos nus./Porém, chegará o nosso reino/Quando vosso reino terminar./Então nós teceremos a mortalha do velho mundo/Porque já se percebe a revolta que troa./Somos nós os operários/Não estaremos mais nus. (Hobsbawm, p. 221)

A questão, como se pode notar, não são as máquinas, ou mesmo a fábrica. Já há nesta palavra de ordem, de forma bastante clara, o vislumbamento de um novo horizonte histórico a ser construído pelos próprios trabalhadores, “nós teceremos a mortalha do velho mundo”. Esse novo mundo, “o nosso reino”, reino dos trabalhadores, será construído em contraposição ao “vosso reino”, da burguesia, “grandes de terra”, onde os operários estão nus. Percebem-se como injustiçados de uma dada ordem social ao mesmo que assumem para si a tarefa de transformá-la. Não estamos sugerindo que há nessa canção uma elaborada teoria da revolução onde os trabalhadores se percebem sujeitos históricos da construção do socialismo, afirmamos apenas que é bastante significativo que o incipiente movimento proletário alemão possa ter atingido esse estágio de percepção e consciência em relação ao capitalismo, principalmente quando comparado ao inglês e ao francês. Como nota Marx,

A revolta silesiana começa justamente no ponto em que as revoltas dos trabalhadores da França e da Inglaterra terminaram, ou seja, consciente da essência do proletariado. A própria ação possui esse caráter superior. Não são destruídas apenas as máquinas, essas rivais dos trabalhadores, mas também livros contábeis, os títulos de propriedade, e, ao passo que todos os demais movimentos se voltaram apenas contra o industrial, o inimigo visível, este movimento se voltou simultaneamente contra o banqueiro, o inimigo oculto. (Marx, [1844] 2010, p.44)

Em posição contrária a esta, alguns dos críticos da época, como o próprio Ruge, contra quem Marx dirige seus artigos, argumentavam que a revolta era improcedente e os condena “a partir de sua excelsa perspectiva”(Marx, [1844] 2010c, p.29). O que Ruge, em particular,

argumentava é que o país sequer havia passado por uma reforma de caráter liberal e que, portanto, a compreensão dos tecelões era equivocada, sendo consequência, apenas, do caráter atrasado e apolítico da Alemanha. Em última instância, se levada às últimas consequências, o autor vê o problema não como decorrência do desenvolvimento do capitalismo e sim como resultante de um suposto atraso político. Assim, o que Ruge faz, é reduzir um problema de caráter social a uma questão meramente política. Marx refutou essa interpretação analisando países com elevado grau de desenvolvimento capitalista e onde, novamente, estavam colocadas exatamente as mesmas questões e, analogamente, a sua impossibilidade de resolução apenas através do âmbito político, isto é, através de uma reforma ou revolução de caráter puramente político.

Ao discorrer sobre o caso típico da Inglaterra, país em que as instituições burguesas e o capitalismo já estavam consolidados, Marx percebeu na miséria um caráter universal. A consequência disso era que, ao contrário do caso alemão, onde a miséria especificamente capitalista ainda começava a surgir de forma particular e incipiente acompanhada pela, também inicial, revolta dos tecelões da Silésia, na Inglaterra as revoltas e movimentos dos trabalhadores já existiam há algum tempo. Neste caso, então, nos indagaríamos: qual o comportamento da burguesia inglesa frente à miséria do país que, como já vimos, tem caráter universal e é resultado do desenvolvimento capitalista? A resposta era exatamente a mesma dada por Ruge. Tudo isto se reduziria a uma questão política e poderia, igualmente, ser solucionado por reformas e transformações pontuais de caráter político. Há, nos dois casos, seja no alemão ou no inglês, seja na resposta dada pela burguesia alemã ou pela inglesa, uma semelhança indisfarçável: as duas transformam uma questão de caráter irrevogavelmente social, a miséria, em uma problemática que pode ser reduzida aos limites da política.

Na medida em que a burguesia inglesa admite que o pauperismo é culpa da política, o whig encara o tory e o tory o whig como a causa do pauperismo. (...) Nenhum dos dois partidos vê a razão na política em si, ao contrário, cada um vê somente na política do partido contrário, nenhum dos dois partidos sequer sonha com a reforma da sociedade. (Marx, [1844] 2010c, p. 30)

Fica claro que, independentemente do momento ou estágio do desenvolvimento capitalista e das instituições políticas pela qual passa determinado país, ou mesmo o mundo, a burguesia não pode enxergar a miséria de uma forma universal. Isto equivaleria a uma necessidade imanente de fazer uma crítica de caráter social ao capitalismo e, portanto, uma crítica a uma dada forma de sociabilidade em que ela própria, a burguesia, constitui-se como classe dominante.

(...) a burguesia da Alemanha apolítica não consegue visualizar a importância universal de um caso de penúria parcial, a burguesia da

Inglaterra politizada, em contrapartida, consegue ignorar a importância universal da penúria universal, uma penúria que evidenciou sua importância universal em parte por sua recorrência periódica no tempo, em parte pela propagação no espaço e em parte pelo fracasso de todas as tentativas de saná-la. (Marx, [1844] 2010c, p. 32)

Com a burguesia tendo esta análise, ou seja, a de que o pauperismo é uma questão restrita ao âmbito político, ela só poderia tentar solucioná-la na esfera política por excelência, o Estado. Utilizando-se inicialmente de medidas administrativas e também através da criação da Lei dos Pobres, a Inglaterra tentou combater a pobreza por meio de reduzidas políticas sociais. Porém, com o passar do tempo, longe de se reduzir, a miséria acabou por aumentar. A explicação dada pelos administradores do Estado e intelectuais da época, longe de ir na direção de apontar o quão limitados eram esses programas ou, ainda mais improvável, de associar a miséria como necessária decorrência do desenvolvimento capitalista, apontavam a causa do problema como sendo a própria Lei dos Pobres. A responsável pelo aumento do pauperismo era, nesta explicação, a legislação social que almejava exatamente a proteção dos mais miseráveis. Ocorre então que, como aponta Marx, a miséria passava a ser vista como responsabilidade dos próprios pobres, e por mais equivocada e incorreta que possa ser essa explicação, ela é a única que ao alcance do Estado político e de seus representantes. Marx, apesar de nesse momento ainda não ser capaz de ver o Estado através de seu caráter de classe, percebendo apenas que ele está “baseado na contradição entre vida pública e a vida privada, na contradição entre os interesses gerais e os interesses particulares” (Marx, [1844] 2010c, p.38), já consegue estabelecer uma unidade entre Estado e organização social. Isto quer dizer que, enquanto não forem superados os limites, contradições e “anomalias sociais” existentes na sociedade civil, o caráter limitado do Estado não poderia mudar. Este não se constitui através de uma etéria matéria social, ao contrário, é consequência inevitável e necessária de uma dada forma de ordem societária, que igualmente é composta por ele. Avançando em relação ao que defendia anos antes na *Crítica a Filosofia do Direito de Hegel - Introdução*, Marx já era capaz de ver no proletariado o ser ativo do processo revolucionário. Não é simplesmente a teoria que ao penetrar nas massas torna-se força material e possibilita uma dada prática revolucionária. Aqui, passa a haver uma unidade entre teoria e prática que se expressa na categoria de práxis.

É esta categoria que nos permite olhar o atraso teórico alemão em relação à formulação de uma teoria emancipatória como justificável e compreensível. A construção de uma teoria social crítico-emancipatória, bem como a de uma teoria revolucionária, só pode se dar através da realização e efetivação de uma práxis revolucionária que tem como sujeito

ativo a classe trabalhadora. Dessa forma,

O descompasso entre o desenvolvimento filosófico e o desenvolvimento político na Alemanha não constitui nenhuma anormalidade. Trata-se de um descompasso necessário. Somente no socialismo um povo filosófico encontrará a práxis que lhe corresponde, ou seja, somente no proletariado encontrará o elemento ativo de sua libertação. (Marx, [1844] 2010, p. 46)

Por fim, qual seria a natureza da transformação que buscaria a classe trabalhadora? Uma que se restringiria a transformações políticas, ou seja, uma revolução política? A discussão se dá mais uma vez em torno de uma polêmica com Ruge, para quem o movimento dos trabalhadores estaria totalmente desprovido de “alma política”. Entretanto, com o tempo isto seria superado, já que nas concepções do autor a penúria geraria o entendimento político, sendo este, por sua vez, um dos principais “sintomas de uma grande revolução”. Ruge ainda aposta na possibilidade de uma revolução liberal, sendo esta calcada no entendimento político de uma classe que seria capaz de compreender e, frente a isso, dar alguma resposta ao problema da miséria. Ou seja, uma solução totalmente consonante com a dos intelectuais burgueses e representantes do Estado, reduzindo a questão social a uma problemática puramente política.

Percebendo no pauperismo uma expressão da questão social e já tendo notado a impossibilidade de emancipação política na Alemanha, a leitura de Marx é frontalmente oposta. As condições pelas quais passam os trabalhadores, a ambiência e cotidiano que estão sujeitos ultrapassam em muito a comunidade política. Ao realizarem seu trabalho diário, que nas condições do capitalismo se dá de forma alienada, como já mostrado nos *Manuscritos*, os trabalhadores separam-se mesmo da vida, entendida como processo de construção consciente da humanidade. A questão, portanto, ultrapassa em muito a esfera da política.

Revoltar-se contra isso é, da mesma forma, revoltar-se contra algo que largamente supera as questões políticas. A incapacidade de um processo de autoconstrução e realização consciente das mais variadas objetivações é mesmo, como afirma Marx, uma questão da vida humana que é incomensuravelmente superior a vida política. Assim, mesmo que localmente, ou se dando de forma pontual, a revolta dos trabalhadores tem, necessariamente, um caráter universal. Ao rebelarem-se o fazem em relação a toda uma sociabilidade, contra uma dada ordem societária, confrontando-se com a vida que levam. Trata-se, conseqüentemente, de uma revolução social. Por isso,

uma revolução social encontra-se na perspectiva do todo – mesmo que ocorra em único distrito fabril – por ser um protesto do ser humano contra a vida desumanizada, por partir da perspectiva de cada indivíduo real, porque a comunidade contra cujo isolamento em



relação a si o indivíduo se insurge é a verdadeira comunidade dos humanos, a saber, a condição humana. (Marx, [1844] 2010, p. 50)

Os trabalhadores não almejam simplesmente alterações na administração estatal e, nem mesmo, uma maior participação ou aproximação ao poder do Estado com objetivos finais e estratégicos. Porém, não podemos esquecer que

A revolução como tal – a derrubada do poder constituído e a dissolução das relações antigas – é um ato político. No entanto, sem revolução o socialismo não poderá se concretizar. Ele necessita desse ato político, já que necessita recorrer à destruição e à dissolução. Porém, quando tem início a sua atividade organizadora, quando se manifesta o seu próprio fim, quando se manifesta sua alma, o socialismo se desfaz do seu invólucro político. (Marx, [1844] 2010c, p. 52)

Podemos perceber então que, ao contrário do que ocorre nos *Manuscritos*, a análise que o autor realiza nas *Glosas críticas* se dá em um patamar muito menos abstrato. Porém, as determinações da teoria emancipatória estão presentes nos dois escritos. Trata-se de estabelecer, como faz Coutinho (1994), uma distinção entre uma problemática de caráter histórico-ontológico da problemática das questões gnosiológicas. Marx ao abordar o assunto nos *Manuscritos* o faz entendendo como possibilidade objetiva colocada ao ser social. A sua teoria é resultado da apreensão de uma realidade que se encontra em determinado grau de complexificação que, mesmo consideradas as diferentes formações sociais, é o mesmo existente em relação aos dois escritos. Entretanto, realiza uma análise que se encontra no nível mais abstrato da ontologia, por isso mesmo sendo necessária e, igualmente, insuficiente. O que queremos dizer, portanto, é que, apesar de Marx não explicitar nas *Glosas críticas*, artigo de pouco folêgo dedicado diretamente a uma polêmica, as determinações histórico-ontológicas da teoria da emancipação humana já estavam em grande medida claras para o autor, que havia formulado-as nos cadernos redigidos em Paris. Ao analisar a revolta dos tecelões, o que Marx faz é colocar-se, do ponto de vista gnosiológico, em um patamar muito mais concreto de análise, ainda que, em nossa avaliação, mesmo não expostas claramente, as determinações histórico-ontológicas sejam as mesmas dos *Manuscritos*. Por isso, concordamos e discordamos simultaneamente de Löwy quando o autor afirma em relação as *Glosas críticas* que

com relação à teoria da revolução (e mesmo do ponto de vista da evolução ideológica global de Marx), esse artigo possui um significado crucial: é o ponto de partida da trajetória intelectual que leva às *Teses sobre Feuerbach* e em *A Ideologia Alemã*. Por assim dizer, inicia uma nova fase no movimento do pensamento de Marx, fase em que se constitui sua teoria da autoemancipação revolucionária do proletariado. (Löwy, 2012, p. 128)

Concordamos no sentido de que a formulação de uma teoria emancipatória, caso pretenda ser efetiva servindo a revolução comunista como teoria crítica do proletariado, precisa incorporar momentos com um nível de concreticidade relativamente elevado, isto é, deve servir de instrumento da classe trabalhadora na efetivação da emancipação humana. Como bem lembrava Lênin, “sem teoria revolucionária, não há movimento revolucionário.” (Lenin, [1902] 2007, p. 81) Porém, discordamos da análise ao não perceber nos *Manuscritos* o texto no qual Marx, pela primeira vez, percebe os determinantes histórico-ontológicos da emancipação humana. O que procuraremos fazer é nos distanciar simultaneamente das análises que, em nossa avaliação, podem acabar levando a uma interpretação superficial. Retirar a importância fundamental que possuem os *Manuscritos* na formulação da teoria da emancipação e de toda a teoria marxiana é empobrecê-lo do ponto de vista filosófico, isto é, é limitá-lo enquanto tentativa de construção de uma autêntica ontologia materialista do ser social. Ao mesmo tempo não analisar as *Glosas críticas* com a devida atenção, percebendo toda a importância prática e teórica que possui o texto, é negar a filosofia do jovem Marx a possibilidade de servir a classe trabalhadora enquanto teoria crítico-emancipatória.

Se nos parece que nas *Glosas críticas* já estão presentes, como consequência das formulações anteriores dos *Manuscritos*, as formulações histórico-ontológicas em relação à teoria da emancipação, também afirmamos que Marx ainda não era capaz de articular o momento mais abstrato, no plano ontológico, com os mais concretos da ação revolucionária. Assim, os *Manuscritos* parecem ser o texto em que ocorre a inflexão ontológica no pensamento do autor, inclusive em relação à teoria da revolução. No entanto, Marx ainda não era capaz de resolver um problema de caráter genuinamente gnosiológico. Isto é, ainda não era capaz de articular uma incipiente ontologia do ser social com uma ação revolucionária efetiva a ser executada pelos trabalhadores organizados. Ao realizar essa tarefa, na ocasião da redação de *A ideologia alemã*, o autor pôde colocar sua filosofia, novamente, em um patamar qualitativamente novo. Isto permitiria não só a formulação de uma teoria emancipatória com um caráter muito mais concreto, isto é, uma teoria da revolução da qual os trabalhadores possam se valer na efetivação da revolução comunista, como também a recolocação em um patamar superior, em relação aos *Manuscritos*, das determinações ontológicas do ser social e de suas possibilidades revolucionárias.

### **III.4 - A Sagrada Família**

Depois de escrever sua primeira obra que entrava em contato com a Economia Política, Marx viajou para Inglaterra e iniciou aquela que viria a ser a maior e mais importante colaboração teórica da modernidade. Considerando a dominância ideológica dos jovens-hegelianos, tratava-se de uma tarefa política imprescindível fazer uma crítica a este pensamento. Foi precisamente isso que fizeram Marx e Engels.

Nos *Manuscritos* já estava clara a importância da atividade, da objetivação humana, como única forma possível de realização e transformação da sociedade. No entanto, os jovens-hegelianos, ainda presos ao sistema idealista de Hegel, não eram capazes de perceber essa questão. Consideravam a crítica o único instrumento eficaz para empreender uma transformação social. Assim, acabavam por negar às massas um papel de relevância, vendo nesta apenas um momento alienado da autoconsciência.

Em se tratando de uma obra que consiste na reunião de diversos artigos de embate teóricos, versando sobre temáticas variadas, não é tão simples estabelecer um fio condutor. Há no texto muitos artigos que são extremamente datados e que dificilmente se apresentariam como tendo relevância ainda hoje. Entretanto, acreditamos ser possível identificar elementos que podem nos ajudar a entender o movimento teórico dos pensadores em questão.

Se a caracterização da Crítica crítica, como também era conhecida essa vertente filosófica, e forma como Marx e Engels os tratavam ironicamente, só foi possível devido ao desenvolvimento anterior dos autores, argumentaremos que esta empreitada intelectual possibilitou um posterior salto qualitativo. Em nossa concepção, os elementos que permitiram essa crítica foram a perspectiva de classe, a crítica ao método hegeliano e a ainda incipiente elaboração do conceito de práxis, associada à formulação de uma teoria emancipatória fundada na objetividade e nas possibilidades históricas do ser que trabalha. A unidade já existente, mas ainda não satisfatoriamente articulada, entre estes três elementos, foi o que permitiu a eficaz crítica da esquerda hegeliana. Ao mesmo tempo, depois de terminada esta empreitada, estes elementos se apresentariam de forma substancialmente nova onde, além da crítica, seria possível a primeira exposição sistemática do método que guiaria as futuras elaborações dos dois pensadores comunistas.

Passaremos agora a análise de como esses elementos, já identificados, se apresentam n'*A Sagrada Família*. Por fim, tentaremos ver quais são as possibilidades de identificarmos uma unidade na obra. Em primeiro lugar, depois de ter passado por um período onde seu posicionamento político poderia ser entendido como o de um democrata radical, a desilusão com a burguesia alemã levou Marx a perceber que, se o objetivo fosse emancipação humana, seria necessário encontrar aliados mais radicais. Num momento inicial, o proletariado ainda era visto de uma forma bastante marcada pelo idealismo. Porém, a posterior percepção do

trabalho como atividade fundante do ser social pôde levar a uma caracterização nova, baseada concretamente na sua posição dentro da produção capitalista. Além disso, Engels havia acabado de redigir *A situação da classe trabalhadora na Inglaterra*. Isto significa que a obra dos pensadores, mais do que focadas em um projeto abstrato de progresso da ciência, estaria a serviço da emancipação humana. Já tendo identificado a classe que poderia realizar essa tarefa, a conexão entre conhecimento e emancipação tornam-se evidentes.

Procedendo de uma maneira dialética, a dupla de pensadores percebe na antítese entre proprietários privados e proletariado a possibilidade de explicação da sociedade. Inicialmente percebendo a contradição entre proletariado e riqueza como fazendo parte de um todo denominado “mundo da propriedade privada”, os autores notam que além de perceber os elementos extremos (os pólos opostos), era preciso saber quais seriam as posições ocupadas nesta antítese. Ao mesmo tempo em que a propriedade privada é obrigada a manter sua existência, afirmando-se enquanto tal, isto só pode se dar na medida em que mantém inata a existência do proletariado. Por outro lado, a condição de libertação do proletariado, só pode ocorrer com a negação de sua existência como classe, isto é, através da supressão de sua antítese, a propriedade privada. Dessa forma, fica claro quais são os pólos que cada um ocupa na antítese sobre a qual se assenta nossa forma de sociabilidade. Os autores assinalam que

A classe possuinte e a classe do proletariado representam a mesma autoalienação humana. Mas a primeira das classes se sente bem e aprovada nessa autoalienação, sabe que a alienação é seu próprio poder e nela possui a aparência de uma existência humana; a segunda, por sua vez, sente-se aniquilada nessa alienação, vislumbra nela sua impotência e a realidade de uma existência desumana. (Marx, [1844] 2003, p. 48)

Assim, ao mesmo tempo em que fala do desenvolvimento do ser social, percebendo em sua forma histórica condicionada pelo capital como sendo a de uma “autoalienação humana”, os autores também dissertam sobre as contradições e relações entre as classes existentes. Percebem que há um lado denominado de “partido conservador”, para o qual a manutenção da antítese é uma situação positiva, precisamente sua existência depende disso. Em contrapartida, o intitulado “partido destruidor” só pode se libertar, emancipar-se, na medida em que supere esta contradição. Em meio a todas estas manifestações da questão social, a Crítica crítica julga estar acima de todos os embates existentes na sociedade. Ao fornecer suas leituras teóricas, seus elementos de explicação não partem do objeto realmente existente, procuram categorias de análise fora da existência da totalidade do real. É por esse motivo que Marx e Engels vão acusá-los de realizar uma crítica teológica.

Adicionalmente, temos nestes escritos uma continuação das críticas ao idealismo hegeliano e, em sua forma particular, a análise especulativa da Crítica crítica. Expondo “o

mistério da construção especulativa” os autores procuraram mostrar como procede a filosofia idealista em geral. Ao partir das particularidades empíricas e construir uma representação universal abstrata, o idealismo entende essa representação como existente independentemente do ser, como sendo, além disso, a verdadeira substância das particularidades. Ocorre dessa forma que o essencial das particularidades não é sua forma empírica, sua existência real que pode se mostrar aos sentidos, mas sim a categoria abstrata criada pelo filósofo especulativo. A existência concreta das particularidades passa a ser vista apenas como aparência da substância da Ideia abstrata. Marx nos dá um valioso exemplo:

Quando, partindo das maçãs, das peras, dos morangos, das amêndoas reais eu formo para mim mesmo uma representação geral “fruta”, quando, seguindo adiante, imagino comigo mesmo que a minha representação abstrata “a fruta”, obtida das frutas reais, é algo existente fora de mim e inclusive o verdadeiro ser da pêra, da maçã etc., acabo esclarecendo – em termos especulativos – “a fruta” como a “substância” da pêra, da maçã, da amêndoa, etc. Digo, portanto, que o essencial da pêra não é o ser da pêra, nem o essencial da maçã é o ser da maçã. Que o essencial dessas coisas não é sua existência real, passível de ser apreendida aos sentidos, mas sim o ser abstraído delas e a elas atribuído, o ser da minha representação, ou seja “a fruta”. (Marx [1844] 2003, p. 72)

Ao construir essa estrutura de entendimento, a filosofia especulativa se vê diante do incômodo problema de explicar a existência concreta das particularidades como sendo resultante, portanto uma derivação, da substância abstrata, que na interpretação idealista é o elemento real. É necessário assim abandonar o momento da substância abstrata para então partir para a explicação das particularidades concretas, o filósofo idealista é capaz de fazer isso, entretanto apenas de forma aparente. A grande questão é: se o elemento real é a substância abstrata, como ela aparece de forma aparente através das mais diferenciadas particularidades? Como assinala Marx, “de onde provém essa aparência de variedade, que contradiz de modo tão sensível a minha intuição especulativa da unidade, 'da substância'?” (Marx, [1844] 2003, p. 73) A resposta residiria no fato de a substância não ser morta, inerte, mas ao contrário, ela seria caracterizada por sua dinâmica vivacidade. Fica evidenciado que o fato de a substância aparecer em suas múltiplas formas deve-se a uma existência particularista. Não devemos mais nos referir as particularidades empíricas, e sim as diferenciadas formas particulares de existência da substância. A dialética especulativa de Hegel completa então seu ciclo ternário, restabelecendo a unidade inicialmente existe, mas não de uma forma tão carente de conteúdos e explicações. No momento final, a universalidade constitui-se como uma totalidade das particularidades, fornecendo uma categoria explicativa qualitativamente superior. Realizando seu movimento completo, a

substância adquire a possibilidade e poder de ser síntese das particularidades, ao mesmo tempo em que é, dialeticamente, a unidade viva capaz de permitir a cada uma das particularidades sua existência empírica.

Sendo herdeiros da tradição hegeliana, foi da forma que acabamos de descrever que a Crítica crítica acabou por proceder. Na concepção desses autores, assim como para Hegel, o decorrer da história é consequência do desenvolvimento do espírito absoluto, enquanto as massas, os seres humanos reais, são apenas a aparência desse desenvolvimento. Ora, ocorre então que a história se dá em um nível que é inalcançável e impossível de ser influenciado pela ação dos seres humanos, estes apenas refletem, em aparência, a real vontade do espírito, que é a substância verdadeira do desenrolar da história. Portanto, no sistema de Hegel o papel do filósofo consiste apenas em apreender posteriormente, depois de realizado o movimento do espírito, o movimento da história.

Se o método da filosofia de Hegel já se mostrava problemático, o dos jovens-hegelianos revelar-se-ia mais ainda. A Crítica crítica acaba por identificar-se como sendo o Espírito Absoluto e passa a entender-se como único motor da história. Além disso, e como consequência, a crítica não vê mais a história como só sendo passível de apreendida posteriormente pelo pensamento. Neste caso, os filósofos desempenham um papel conscientemente ativo, ou seja, o de espírito universal. Temos então que todo o desenvolvimento histórico fica reduzido à atividade intelectual desempenhada pela crítica. A massa é apenas a parte passiva da história, ficando a cargo dos filósofos críticos seu desenrolar efetivo.

Ao não perceber o papel das classes e do indivíduo concreto na história e, não diferenciando a categoria da objetivação associada à protoforma do trabalho da forma historicamente determinada da alienação capitalista, a filosofia especulativa não foi capaz de perceber as múltiplas potencialidades da ação do ser social, isto é, da práxis. Marx e Engels, superando essas limitações idealistas, foram capazes de obter significativos progressos em relação a essa temática na redação d'*A Sagrada Família*.

Notando na atividade humana o real instrumento de transformação social, a dupla pôde contrapor-se a forma de proceder da Crítica crítica. A história não paira acima dos seres humanos que apenas aparentemente parecem ser os sujeitos da real vontade do Espírito. Ao contrário, ela é resultado da atuação prática de indivíduos concretamente existentes. Todavia, como já assinalamos, identificando, através da dialética idealista, ser e consciência, estes filósofos jamais poderiam discernir teoria e prática.

Por isso a identidade mística especulativa entre ser e pensamento se repete. Na Crítica, como a mesma identidade mística entre práxis e teoria. Daí sua contrariedade em relação à práxis, que pretende ser

algo distinto da teoria e contra a teoria, que aspira a ser algo distinto da dissolução de uma determinada categoria na “generalidade ilimitada da autoconsciência.” (Marx, [1844] 2003, p. 216)

O objetivo da dupla revolucionária era enfatizar a diferença existente entre teoria e práxis. Se, no entanto, essa concepção viria a ser superada pouco tempo depois, também podemos entender sua importância nesse momento. A afirmação da distinção entre teoria e práxis não se dá de forma absoluta. Ela é, na verdade, uma crítica a como a filosofia especulativa procedia ao estabelecer a unidade. Na visão idealista, bastava o entendimento das categorias para que fosse possível sua supressão real. Já na filosofia materialista, as ideias não executam absolutamente nada e sim os seres humanos sob condições sociais determinadas.

Ainda no campo do estudo das idéias, temos também que, de uma forma muito incipiente, que seria desenvolvida plenamente n’*A Ideologia Alemã*, Marx e Engels já começavam a perceber a relação existente entre condições materiais e as formas de consciência. Ao perceber que a Crítica crítica desconsiderou nas suas formulações a realidade da indústria e do modo de produção e reprodução da vida, foi afirmada, de forma ainda incipiente, a tese central do materialismo histórico, onde as ideias, apesar de possuírem autonomia relativa, estão condicionadas pela base material. Na verdade, isto, em nossa avaliação, já havia sido feito nos *Manuscritos*. Quando Marx percebe na alienação um fenômeno determinado e condicionado pelas relações objetivas do ser que trabalha, o autor apreende em nível teórico a prioridade ontológica do ser em relação à consciência. Em todo caso, n’*A Sagrada Família*, há uma reafirmação dessa concepção em um nível muito mais concreto, isto é, relacionando a consciência ao desenvolvimento da indústria.

Expomos então aqueles três elementos que nos parecem ser os que podem permitir construir uma unidade na obra analisada e, mais que isso, uma unidade no pensamento do jovem Marx que estava prestes a desenvolver, em conjunto com Engels, a primeira exposição sistemática do materialismo histórico. A identificação do proletariado como sujeito histórico que, através de sua ação autônoma poderia confrontar-se com a burguesia, classe com interesse antagônico aos seus, e assim realizar uma radical transformação social, levou Marx a colocar sua obra teórica a serviço da emancipação humana. Além disso, enquanto não abandonasse seu posicionamento de um democrata radical, Marx jamais poderia adotar um método com consequências tão radicais quanto o materialismo histórico e, em contrapartida, a adoção do novo método o levou a formular de uma forma qualitativamente superior a missão histórica do proletariado. Adicionalmente, enquanto a categoria da práxis não fosse apreendida em suas ricas determinações, como unidade entre teoria e prática, tanto a emancipação humana, isto é, a teoria da revolução, quanto o materialismo dialético, entendido

como teoria que pode permitir através da prática consciente a emancipação da classe, não poderia estabelecer-se a formulação uma teoria suficientemente articulada que visasse contribuir para a emancipação da humanidade. Isto só viria a ocorrer na próxima obra dos jovens revolucionários. No entanto, ainda que não integralmente articuladas, a perspectiva de classe, a teoria da revolução e formulação do materialismo histórico, como apresentados nesta obra, já permitem a superação definitiva do projeto dos jovens-hegelianos.



## **IV.CAPÍTULO IV: *Teses sobre Feuerbach e A ideologia Alemã como construção de uma nova síntese em: à guisa de conclusão***

### ***IV.1 – Introdução***

Neste capítulo proporemos a possibilidade de se conceber um momento importante de síntese do pensamento de Marx, em nossa avaliação isso ocorre no conjunto das *Teses sobre Feuerbach* e n’*A Ideologia alemã*. Nestes trabalhos Marx reafirma sua análise ontológica sobre a realidade, destacando a unidade homem-natureza e o trabalho como atividade fundante do ser, ao mesmo em que é capaz relacionar essas determinações com a divisão do trabalho, com as diferentes formas de propriedade e com o desenvolvimento das forças produtivas, para finalmente realizar um passo importantíssimo para sua construção teórica: relacionar todas estas questões às variadas formas de consciência. Ao estabelecer uma síntese entre suas descobertas Marx pôde, portanto, recolocar em um patamar superior sua ontologia do ser e, associado a isso, avançar qualitativamente na formulação do materialismo histórico e da teoria da revolução.

### ***IV.2 - Síntese na questão do método: materialismo histórico e dialético***

#### **IV.2.1 - O pressuposto materialista**

Grande parte d’*A Ideologia alemã*, como também das *Teses sobre Feuerbach*, são dedicadas às polêmicas com os jovens-hegelianos, pensadores de considerada influência na Alemanha. Entretanto, no período em que Marx elaborou essas obras, já havia sido realizado a crítica d’*A Sagrada Família*, obra redigida em conjunto com Engels. Dessa forma, apenas exporemos essas polêmicas, na presente análise, quando elas tiverem como decorrência uma nova formulação na filosofia marxiana, isto é, quando não se encerrarem em si mesmas e permitirem um avanço na elaboração do materialismo histórico e da teoria da revolução.

Em *A ideologia Alemã*, Marx afirma que o trabalho é

“o primeiro pressuposto de toda existência humana e também, portanto, de toda a história, a saber, o pressuposto de que os homens têm de estar em condições de viver para poder “fazer a história”. Mas, para viver, precisa-se antes de tudo, de comida bebida, moradia, vestimenta e algumas coisas mais. O primeiro ato histórico é, pois, a produção dos meios para a satisfação dessas necessidades, a produção da própria vida material, e este é, sem dúvida, um ato histórico, uma condição fundamental de toda a história, que

ainda hoje, assim como há milênios, tem de ser cumprida diariamente, a cada hora, simplesmente para manter os homens vivos.” (Marx e Engels, [1845-46] 2007, p. 32-3)

Deste modo, o autor reafirma o caráter fundante da práxis produtiva em relação às determinações do ser, isto é, estabelecendo uma prioridade ontológica da atividade do trabalho em relação às demais objetivações que, no nosso estágio de desenvolvimento histórico, constituem-se como possibilidades ao ser social.

Apreendido no plano ideal como atividade concreta fundante, a análise do trabalho e a produção material da vida constituem-se como passo inicial no método materialista histórico. Reparemos, já que Marx é ainda hoje acusado de determinista, que essa elaboração não coloca como questões secundárias, em absolutamente nenhum momento, as demais objetivações e possibilidades do ser. Afirma apenas que a relação sujeito-objeto, enquanto protoforma de todas as demais objetivações é originária no trabalho e que, do ponto de vista do ser social, isto é, não entendido como obrigação de cada indivíduo empírico, a superação do intercâmbio homem-natureza é uma impossibilidade tendo em vista o prosseguimento da vida humana.

Ao passo que concretiza a objetivação do trabalho, o ser transforma não só a natureza como a si próprio. Cria novas necessidades e possibilidades que não eram viáveis em um primeiro momento. Da mesma forma, a experiência em relação ao trabalho permite um avanço no conhecimento das propriedades da natureza, isto é, uma evolução objetiva da capacidade de transformação da natureza. Consequentemente, este desenvolvimento permite ao ser social a possibilidade de almejar novas objetivações que não estejam restritas ao âmbito da produção. O fenômeno de que estamos tratando é o desenvolvimento das forças produtivas, neste momento denominadas por Marx como forças de produção. Assim, ao interagir com a natureza o homem transforma-se a si mesmo, na mesma medida em que através de objetivações sistemáticas adquire experiência e conhecimentos que, igualmente possibilitam que essa interação se recoloque em um patamar superior. Dessa forma, o estágio de desenvolvimento das forças produtivas é o que possibilita e condiciona todas as possibilidades de objetivações que estão ao alcance do ser social, no dizer dos autores “a soma das forças produtivas acessíveis ao homem condiciona o estado social” (Marx e Engels, [1845-46] 2007, p. 34)

#### **IV.2.2 - O caminho materialista para a consciência**

No percurso do argumento de Marx em *A ideologia Alemã*, depois de analisadas as determinações fundantes e originárias do ser, trata-se de perceber que “o homem tem também consciência” (Marx e Engels, [1845-46] 2007, p.34). Analisaremos posteriormente os

variados momentos da consciência, bem como as contradições por quais ela passa em relação ao desenvolvimento das forças produtivas. Porém, no nível de abstração em que nos encontramos neste momento, a tarefa fundamental é perceber a determinação social no processo de formação da consciência. Analisá-lo, do ponto de vista materialista, significa conhecer as possibilidades e condições objetivas do ser social.

Quando se estabelece a prioridade ontológica da atividade do trabalho em relação as mais variadas objetivações do ser social, não as coloca-se em um patamar inferior, afirma-se apenas que excluída a atividade do trabalho qualquer outra objetivação seria uma impossibilidade concreta. Da mesma forma, ao analisar a consciência e condicionar seus movimentos e processos contraditórios as determinações do ser social, estamos somente colocando que a sua existência e construção seria impossível se esta não fosse calcada pela existência material desse. O processo de consciência, portanto a interiorização subjetiva do movimento objetivo da realidade, só pode ocorrer, só reside como possibilidade, devido à existência, ontologicamente anterior, de uma objetividade social. Lembrando em grande medida a citação posterior do Prefácio da Contribuição a crítica da Economia política, afirmam Marx e Engels ([1845-46] 2007, p. 94)

A moral, a religião, a metafísica e qualquer outra ideologia, bem como as formas de consciência a elas correspondente, são privadas, aqui, da aparência de autonomia que possuíam até então. Não têm história, nem desenvolvimento; mas os homens, ao desenvolverem sua produção e seu intercâmbio materiais, transformam também, com esta sua realidade, seu pensar e os produtos de seu pensar. Não é a consciência que determina a vida, mas a vida que determina a consciência.

O processo de formação da consciência, dessa forma, não se dá de forma restrita em relação às determinações econômicas, como insistentemente afirmam os vulgarizadores da obra de Marx. O que existe é uma prioridade ontológica do trabalho e, portanto, da práxis produtiva, em relação à determinação do ser social que, como já afirmamos, pode almejar uma infinidade de objetivações que não estão restritas ao âmbito da produção. Todavia, em relação ao processo de consciência, as determinações a serem consideradas são as do ser social entendido enquanto totalidade, isto é, a práxis originária do trabalho e de todas as demais objetivações que residem como possibilidades históricas de um dado estágio de desenvolvimento. Isto fica claro, por exemplo, quando autor afirma que “A consciência não pode jamais ser outra coisa do que o ser consciente, e o ser dos homens é o seu processo de vida real” (Marx e Engels, [1845-46] 2007, p. 94)

#### **IV.2.3 - Materialismo e critério de verdade**

Ao examinar estas questões gerais, mesmo que ainda estejamos em um elevado nível

de abstração, já podemos apresentar as divergências de Marx ao materialismo de Feuerbach e a conseqüente, como resultado da crítica, formulação do materialismo histórico e dialético. O problema do materialismo de Feuerbach é que ele não vê na realidade um resultado do processo consciente de interação do homem com a natureza e consigo mesmo. Ao explicar a realidade de forma unicamente contemplativa, o autor de *A Essência do Cristianismo* não é capaz de conciliar sua teoria filosófica com a exigência de transformações sociais objetivas. Da mesma forma que não consegue analisar a história como resultado de um processo da autoconstrução ativa da humanidade, igualmente, Feuerbach não pode conceber a emancipação humana como resultado de uma práxis revolucionária. Na primeira tese, podemos ler que:

O principal defeito de todo o materialismo existente até agora – o de Feuerbach incluído – é que o objeto, a realidade, o sensível, só é apreendido sob a forma do objeto ou da contemplação; mas não como atividade humana sensível, como prática, não subjetivamente. Daí decorreu que o lado ativo, em oposição ao materialismo, foi desenvolvido pelo idealismo – mas apenas de modo abstrato, pois naturalmente o idealismo não conhece a atividade real, sensível, como tal. Feuerbach quer objetos sensíveis efetivamente diferenciados dos objetos do pensamento; mas ele não apreende a própria atividade humana como atividade objetiva. (Marx e Engels, [1845] 2007, p. 537)

Já tendo entrado em contato com a Economia Política e conhecendo em larga medida a filosofia hegeliana, Marx pôde utilizar-se das descobertas dos *Manuscritos* para criticar o materialismo sensualista do autor, superando, definitivamente, todos os resquícios empiricistas que derivavam da filosofia de Feuerbach. Da mesma forma, aqui não sobrevive nenhuma concepção idealista hegeliana, incorporando a categoria do trabalho, entendido como atividade concreta, Marx pôde recolher da filosofia do autor o que havia de mais importante que, como ele mesmo afirma, era seu “lado ativo”.

A crítica também se centra na diferenciação entre objeto e pensamento. Ao analisar o processo de alienação religiosa, Feuerbach afirma que a forma de superá-la se daria apenas através de uma distinção, na esfera do pensamento, entre os objetos realmente existentes e aqueles que são frutos das ilusões humanas. Isto possui duas conseqüências importantes. Em primeiro lugar, sendo a alienação restrita ao âmbito do pensamento, sua superação se daria apenas, da mesma forma, através de processos restritos ao âmbito espiritual. Igualmente, a formulação de teorias e mecanismos explicativos objetivando apreender o real só podem ser construídos com categorias que permitam que essa compreensão se dê de forma imediata, isto é, não realizando mediações.. Assim, para o autor, o critério da verdade em relação a uma teoria científica é diretamente verificado pela sua capacidade de explicação imediata do todo social, desconsiderando o que ele denominava de “movimentos abstratos do pensamento”.

Considerando a questão do pensamento e do conhecimento e, novamente, criticando Feuerbach, afirma Marx na segunda de suas teses:

A questão de saber se ao pensamento humano cabe alguma verdade objetiva não é uma questão da teoria, mas uma questão prática. É na prática que o homem tem de provar a verdade, isto é, a realidade e o poder, a natureza interior de seu pensamento. A disputa acerca da realidade ou não realidade do pensamento – que é isolado da prática – é uma questão puramente escolástica. (Marx e Engels, [1845] 2007, p. 533)

Assim, Marx concluiu que se a apreensão da realidade como resultado de uma prática concreta é o que coloca a possibilidade de conhecimento ao ser, o grau de elementos de verdade que essa teoria possui é uma questão que não pode se reduzir a elementos puramente internos à teoria, o que nos faz suspeitar sobre o quão problemática pode ser a tentativa de transformar o marxismo em um simples epistemologismo. Uma teoria é tão boa quanto a sua capacidade de descrição do real e isso, por sua vez, só pode ser verificado através da prática social. O estabelecimento de objetivos na esfera da consciência e sua posterior objetivação concreta é o que permite a avaliação em relação aos conhecimentos do real que foram utilizados. Sendo a estrutura de ação do ser social teleológica, isto é, sendo previamente concebido o resultado a que se quer chegar, em nada é garantido o sucesso, entendido como um elevado, mesmo que jamais absoluto, grau de identidade entre a previa ideação e sua concreta realização. Isso somente ocorrerá no caso em que o conhecimento dos meios necessários a objetivação seja fiel, em alguma medida, as próprias determinações objetivas da realidade.

No entanto, não podemos transformar a teoria marxiana em um empiricismo ou mesmo permitir qualquer interpretação que vá na direção de aproximar Marx das modernas teorias do falseamento. O processo de interação com o real é irreversivelmente mediado, da mesma forma que o são todas as teorias, bem como suas confirmações ou invalidações. Ainda que o critério da verdade seja a prática social, a forma de apreensão e o grau de precisão dos conhecimentos utilizados, avaliando-se o objetivo previamente concebido em relação ao realmente concretizado, só pode se dar de forma teórica. A suposta tentativa de verificação empírica, isto é, não mediada pela esfera do pensamento e da consciência, é uma impossibilidade do ponto de vista ontológico. Em nossa avaliação, a oitava tese do autor vai exatamente nessa direção, ao afirmar que “Toda vida social é essencialmente prática. Todos os mistérios que conduzem a teoria ao misticismo encontram sua solução racional na prática humana e na compreensão dessa prática.” (Marx e Engels, [1845] 2007, p. 534)

#### **IV.2.4 - Materialismo e representações falsas da realidade**

Formulada a nova concepção materialista de compreensão da realidade, entendida como resultado da atividade humana, e colocadas as possibilidades e critérios validacionais do conhecimento, trata-se de investigar quais motivos e circunstâncias levam a elaboração de teorias falsas. Isto é, o conhecimento é resultado de um processo prático-consciente do ser social, sua possibilidade reside exatamente nisso. No entanto, já tendo estabelecido nosso critério de verdade, a questão passa a ser determinar se a formulação de teorias incapazes de descrever o real é decorrente de simples equívocos científicos ou há explicações históricas no desenvolvimento da humanidade que nos permitem compreender melhor o fenômeno.

A partir de que momento os seres humanos puderem, sistematicamente, construir imagens falsas sobre si mesmo? Quais foram as determinações no desenvolvimento do ser social que permitiram a representação irreal da realidade? Que circunstâncias tornaram possível a formação de uma consciência que não reflita o movimento objetivo do real, ainda que, como vimos, a construção do conhecimento só seja possível através da prática social?

A forma de entendimento do ser tem uma estrutura fundada na relação sujeito-objeto que se estabeleceu originariamente na atividade do trabalho. Assim, o ser concebe previamente determinada objetivação e posteriormente a concretiza valendo-se de determinados conhecimentos da realidade. A única forma possível, portanto, de percepção sobre a validade ou não de determinados conhecimentos só é realizável através de uma práxis plena, isto é, quando o ser é capaz de executar o processo de objetivação em sua integralidade. A percepção de uma análise equivocada ocorreria somente se o resultado concreto da objetivação fosse, em larga medida, absolutamente dispare em relação aquele que foi previamente idealizado, ou seja, o conhecimento mediador entre a prévia ideação e sua concretização material não descrevia a realidade com elevados elementos de verdade. No entanto, ao que parece, a formação de uma consciência incapaz de ter na prática social o seu critério de verdade é uma realidade do ser social. Trata-se, por conseguinte, de desvendar o fenômeno que tornou esta circunstância possível, o que passa com compreender o processo da divisão social do trabalho.

#### **IV.2.5 - Divisão do trabalho**

Ao abordar as causas da divisão do trabalho Marx relaciona-as diretamente com o aumento da produtividade, com as novas necessidades geradas pela práxis social e com o aumento da população, ou seja, precisamos associar o fenômeno ao desenvolvimento das forças produtivas. Estas, por sua vez, ao alcançarem determinado estágio de evolução condicionam uma forma de divisão do trabalho que é especialmente importante para a nossa temática. Mesmo ocorrendo inicialmente apenas em relação a critérios sexuais, a divisão do

trabalho, do ponto de vista do processo de formação da consciência e da elaboração de um conhecimento fundado na prática social, só passa a ser determinante quando esta divisão ocorre entre trabalho material e trabalho espiritual.

A partir desse momento, a consciência pode realmente imaginar ser outra coisa diferente da consciência da práxis existente, representar algo realmente sem representar algo real – a partir de então, está em condições de emancipar-se do mundo e lançar-se à construção da teoria, da teologia, da filosofia, da moral etc. “puras”. (Marx e Engels, [1845-46] 2007, p. 35-6)

Dessa forma, é como se o critério da verdade estivesse, ao menos aparentemente, inviabilizado como possibilidade objetiva e fora do alcance da verificação por parte do ser social. Separando a unidade teórico-prática da prática social humana ao longo do processo de objetivação, a consciência pode construir representações puramente abstratas, no sentido de que não refletem um processo de conhecimento associado a uma práxis plena. No entanto, como sempre no desenvolvimento histórico da humanidade, essa não é uma situação imutável e na verdade reflete, integralmente, a ação concreta dos homens. Isto significa que, da mesma forma, a sua transformação é algo, mesmo condicionado pelo estágio de desenvolvimento do ser social, plenamente colocado como possibilidade histórica aos seres humanos.

Além da questão da divisão do trabalho, isto é, sobre a forma em que o ser social se organiza para efetivar sua produção, outra temática importante é a da propriedade. A distribuição das objetivações materiais realizadas pelo ser social quando vigora a divisão do trabalho se dá de forma desigual, isto é, as consequências da produção, mais precisamente a apropriação, são diferentes para aqueles que são designados, voluntariamente ou não, para a realização de diferentes tarefas. Marx é taxativo ao afirmar que “divisão do trabalho e propriedade privada são expressões idênticas – numa é dito com relação à própria atividade aquilo que, noutra, é dito com relação ao produto da propriedade.” (Marx e Engels, [1845-46] 2007, p. 37) Estas variadas formas de apropriação e, da mesma forma, do cumprimento de diferentes papéis ao longo do processo de objetivação material, levam a formação de classes sociais. Precisamente, a existências dessas classes é o que torna possível o fenômeno da ideologia.

#### **IV.2.6 - Classes sociais**

Antes de prosseguir precisamos abordar de forma mais precisa a questão das classes sociais. Se o processo de construção humana ocorre através de um mecanismo teleológico onde a objetivação é previamente concebida e posteriormente concretizada, ou seja, através de uma unidade prático-teórica, como esta continuaria a ocorrer em um estágio do desenvolvimento onde impera a divisão entre trabalho intelectual e manual? Isto é, que

mecanismo histórico foi responsável por garantir que a objetivação material ainda fosse possível mesmo com esta estando separada do processo anterior de previa ideação do objeto? Em um dado momento do desenvolvimento das forças produtivas, onde a divisão do trabalho não havia alcançado um estágio relativamente elevado, os mecanismos utilizados se baseavam fundamentalmente na coerção física. Quer dizer, a forma existente ao longo do processo de produção, isto é, a relação que os homens estabelecem entre si ao transformar a natureza, era organizada de acordo com critérios físicos, portanto ainda muito próximos ao ser natural. No entanto, como já argumentamos anteriormente, há uma correspondência entre desenvolvimento das forças produtivas e as possibilidades e relações estabelecidas pelo ser social. Ora, isso não é diferente no caso das relações sociais de produção. Dessa forma, o desenvolvimento das forças produtivas pode entrar em contradição com determinadas relações existentes. Mesmo com as primeiras condicionando as segundas, a transformação não ocorre de forma puramente mecânica, ele envolve a atuação de seres concretos. Além disso, por sua vez, permanecendo imutáveis as relações existentes, o regime de propriedade não se modifica. No processo de transformação das condições históricas existentes, refletindo a contradição entre forças produtivas e relações sociais, as classes em luta dividem-se entre a que almeja uma transformação nas formas de propriedade e a que objetiva sua permanência, portanto, entre proprietários e não proprietários. Aliás, é só nesse momento da exposição que podemos definir rigorosamente a categoria de classe social, somente o lugar objetivamente ocupado no processo de produção não é suficiente, uma classe só se constitui plenamente como uma classe no momento em que é obrigada a defronta-se politicamente. Em todo caso, como afirma Vázquez (2007, p. 157-8)

O antagonismo de classes, que nos *Manuscritos* aparece fundado debilmente pelo modo de apropriação do produto do trabalho alienado, em *A ideologia alemã* aparece como expressão necessária da contradição entre as forças produtivas e as relações de produção.

Considerando um elevado estágio de desenvolvimento das forças produtivas e, conseqüentemente, uma divisão do trabalho levada as últimas conseqüências, torna-se uma impossibilidade a permanência do controle do processo produtivo através mecanismos coercitivos. Ainda que eles jamais tenham deixado de existir, não se constituiriam mais como o fator determinante. Colocava-se então novamente a questão de como garantir a possibilidade de realização da integralidade do processo de objetivação material. Mesmo separados trabalho intelectual e trabalho material e não se utilizando de processos majoritariamente coercitivos como pode o ser social continuar a produzir? Isto somente seria possível através da propriedade e monopólio daquilo que Marx denominava de instrumentos de produção. Dessa forma, há um salto qualitativo na forma de dominação do processo



produtivo. A classe proprietária dos meios de produção passa a ter uma capacidade de dominação muito expressiva sobre o processo. A classe não proprietária só poderia, a partir deste momento, reproduzir sua própria existência inserindo-se em relações onde a propriedade dos instrumentos de produção lhe é alheia. Por se constituírem como a mediação material universal entre homem e natureza, o monopólio dos instrumentos de produção por parte de uma classe fez com que a permanência da autorreprodução do ser social e a garantia de existência da humanidade passassem a estar subsumidas aos interesses e vontades de uma determinada classe. Ela pode garantir a sua apropriação diferenciada do excedente social tanto em termos quantitativos, ou seja, de fato toma para si a maior parte do excedente, como também qualitativamente, isto é, a reprodução e a propriedade dos instrumentos de produção são de sua posse restrita. Por conseguinte, esta se constitui como classe economicamente dominante. A reprodução da humanidade, enquanto se mantiver o monopólio dos instrumentos de produção e as relações sociais que tornam possível essa circunstância, bem como uma dada estrutura de propriedade, passam, necessariamente, pela afirmação e reprodução da dominação econômica da classe proprietária.

#### **IV.2.7 - Consciência**

Depois de tudo o que acabamos de expor, podemos voltar à questão da ideologia, já que *n'A ideologia alemã*, ela é indissociavelmente relacionada à dominação material de uma determinada classe em um período histórico. Ao constituir-se como economicamente dominante, a classe detentora dos instrumentos de produção tem, igualmente, acesso aos meios necessários para consolidar-se como classe ideologicamente dominante, ou seja, domina também no plano espiritual. Por isso, afirma Marx que

As idéias da classe dominante são, em cada época, as idéias dominantes, isto é, a classe que é a força material dominante da sociedade é, ao mesmo tempo, sua força espiritual dominante. A classe tem à sua disposição os meios da produção material dispõe também dos meios da produção espiritual, de modo que a ela estão submetidos aproximadamente ao mesmo tempo os pensamentos daqueles aos quais faltam os meios de produção espiritual. As idéias dominantes não são nada mais do que a expressão ideal das relações materiais dominantes apreendidas como idéias; portanto, são a expressão das relações que fazem de uma classe dominante, são as idéias de sua dominação. (Marx e Engels, [1845-46] 2007, p. 47)

A dominação social de uma classe mesmo tendo que indispensavelmente se dar materialmente, não pode se restringir a isso. A realidade, mesmo dada a prioridade ontológica da produção material, é um complexo de variados momentos e a dominação de uma classe que se pretende universal não pode se restringir a nenhuma esfera em particular. Para

constitui-se como dominante, precisa dominar a totalidade da vida social. Assim, no momento em que uma classe busca construir sua dominação, bem como na medida em que a consolida e a reproduz, ela precisa fazer com as suas ideias particulares, que o seu ponto de vista limitado de classe, apareça a sociedade como a defesa de um interesse geral, como ponto de vista representativo da universalidade.

Como este processo é possível? De que forma uma classe consegue apresentar seu ideário particular a sociedade de forma universal e, assim, consolidar sua dominação no plano espiritual? A única forma possível é através da promoção da dissociação da produção espiritual em relação à realidade social como um todo. A classe dominante só pode efetivar este processo na medida em que realiza uma separação aparente entre as suas ideias e sua própria dominação enquanto classe. É como se essas questões fossem independentes e não estivessem articuladas em uma totalidade social.

Por que esse mecanismo de separação da esfera espiritual do todo social é tão importante para a classe dominante? Porque assim as possibilidades de conhecimento objetivo do real, ou seja, da construção de interpretações calcadas em interesses dissociados aos da classe dominante, portanto associados aos não proprietários, é altamente dificultado. Ao reproduzir idealmente sua dominação material a classe dominante não pode apreender as contradições intrínsecas ao desenvolvimento social, isto equivaleria a desvelar possibilidades de superação da ordem social em que ela própria constitui-se como dominante. Assim, uma das mais eficazes funções da ideologia é a ocultação do real, é a apresentação limitada e parcial do todo social. Da mesma forma, não podendo representar espiritualmente qualquer mecanismo que possa apontar para a superação do momento histórico em que se coloca como dominante, a produção ideológica desta classe tende a naturalizar o existente ao considerá-lo como decorrência necessária e inevitável do movimento histórico. Sinteticamente, concordamos com a afirmação de que, ao menos nesta obra

- . ideologia pressupõe uma relação de dominação, uma relação na qual a classe dominante expressa essa dominação em um conjunto de ideias;
- . ideologia pressupõe inversão, velamento da realidade, naturalização das relações de dominação e, daí, sua justificação;
- . ideologia pressupõe, finalmente, a apresentação de ideias e concepções de mundo particulares como sendo universais. (Iasi, 2007, p. 81)

Ora, considerando então a ideologia como um fenômeno caracterizado pelas determinações já expostas a sua superação seria uma possibilidade? Existe uma enorme polêmica em relação à questão, mas em nossa concepção, a única resposta que pode ser considerada fiel ao pensamento de Marx, ao menos nesta etapa de sua construção, é que a

indica para a possibilidade de superação da ideologia. Entendida como resultado da dominação econômica de uma classe que, ao dispor dos meios de produção e, portanto, de todo aparato de produção espiritual, também tornar-se dominante no plano do pensamento; como sendo responsável pelo velamento da realidade social, onde através da inversão e da justificação acaba por naturalizar determinadas concepções; como apresentação de ideias particulares que gozam de uma suposta universalidade, a ideologia, enfim, poderia ser superada através da superação da dominação de classe, ou seja, através de um ato prático efetivado pela classe dos não proprietários. A possibilidade de apreensão objetiva, ainda que jamais neutra, do real encontra sua materialidade na existência de uma classe que almeje a superação da ordem social, na fundação de uma sociedade sem classes. “A existência de ideias revolucionárias numa determinada época pressupõe desde já a existência de uma classe revolucionária (...)” (Marx e Engels, [1845-46] 2007, p. 48)

Assim, a formulação de um conhecimento verdadeiro e, igualmente, a formação de uma consciência que reflita o real com um elevado grau de objetividade só podem ser alcançados através de uma prática social transformadora, de uma práxis revolucionária. A única possibilidade histórica em nosso estágio de desenvolvimento, isto é, onde impera a divisão entre trabalho intelectual e material, de construção e elaboração de mecanismos explicativos verdadeiros é através da realização de uma práxis plena, objetivando uma emancipação radical, ou seja, almejando recuperar a unidade no processo de autoconstrução humana. É essa argumentação que leva Marx a formular a mais famosa das *Teses sobre Feuerbach*. O autor percebe que o conhecimento do real só poderia se dar através da práxis, e que se esse conhecimento só seria efetivo, ou seja, com elevado poder de descrição do real, se essa fosse uma práxis plena, revolucionária e emancipatória. Nas palavras do filósofo:

Os filósofos apenas interpretaram o mundo de diferentes maneiras; porém, o que importa é transformá-lo. (Marx e Engels, [1845-46] 2007, p. 539)

### **IV.3 - Síntese na teoria da revolução**

#### **IV.3.1 - O movimento histórico de formação do capitalismo**

Nossa exposição até aqui se encontrava em um grau bastante elevado de abstração, isto é, procurava expor os fenômenos analisados valendo-se das determinações mais básicas da existência. A realização dessa empreitada foi fundamental, mas precisamos agora estudar os processos históricos da divisão do trabalho procurando relacioná-lo com as variadas formações sociais. Igualmente, trata-se de uma tarefa necessária identificar os atores sociais que se formaram historicamente como decorrência das diferenciadas formas de apropriação.

Há nos trechos que analisaremos agora d'*A ideologia alemã* uma construção parecida, ainda que infinitamente menos elaborada, com a que Marx elaboraria na descrição histórica de formação do capitalismo n'*O Capital*. Isso ocorre, por exemplo, na análise das corporações, da manufatura até a da grande indústria.

Em todo o caso, a primeira delimitação que o autor faz ao tratar da questão da divisão do trabalho, é que o fenômeno que lhe interessa é o especificamente social, ou seja, ainda que em estágios anteriores possa ter ocorrido uma divisão de tarefas de acordo com determinantes naturais isto não é relevante para nossa análise. A primeira grande divisão que nos interessa, segundo os moldes definidos no parágrafo anterior, é a existente entre cidade e campo. Enquanto a primeira seria caracterizada pela alta concentração de capital e instrumentos de produção, na segunda imperaria o extremo inverso. Devido à insegurança e frequentes enfrentamentos que ocorriam entre cidade e campo, associados à necessidade de vendas das mercadorias produzidas, bem como a existência de diversos fatores decorrentes de uma organização ainda muito frágil, como era a da cidade de então, a organização dos trabalhadores advindos do campo em corporações tornou-se uma necessidade. (Marx e Engels, [1845-46] 2007, p. 52-3) Ao mesmo tempo, devido à continuidade deste fenômeno, ou seja, o processo ininterrupto da vinda de servos para as cidades, em um segundo momento os trabalhadores só conseguiriam se incorporar ao processo produtivo de forma subordinada as já organizadas corporações. Essa forma de submissão do trabalho, realizado de forma remunerada e submetida à lógica das corporações, deu origem a plebe. Posteriormente, acentuada ainda mais a divisão do trabalho, ocorreu uma separação dentre as próprias corporações, mais precisamente uma divisão entre produção e comércio. Consequentemente, com a formação de uma classe exclusivamente de comerciantes, a relação entre as cidades colocou-se em um novo patamar, agora não estariam mais limitadas às regiões geograficamente próximas ao mesmo tempo em que a organização de caravanas pôde sofrer uma substancial melhora. Dessa forma, passou a existir uma enorme interação entre a produção das diversas cidades que se dava através da mediação e interligação promovida pelo comércio. Assim, produção e comércio passaram a interagir de forma dialética e, por conseguinte, a possibilitarem a transferência de meios de produção e variadas mercadorias entre as cidades, isto é, permitiram que o desenvolvimento das forças produtivas desse um novo salto. Variadas indústrias em diferentes regiões começaram a se especializar em distintos setores da produção industrial, nas palavras de Marx “A limitação inicial à localidade começou gradualmente a desaparecer.” (Marx e Engels, [1845-46] 2007, p. 55) Todavia, todo este desenvolvimento e avanço das forças produtivas estariam inviabilizados se o comércio não alcançasse um determinado grau de evolução, a divisão social do trabalho não poderia

aprofundar-se se esse processo não fosse simultâneo ao aumento do intercâmbio entre as cidades.

Esse novo estágio da divisão do trabalho e do desenvolvimento das forças produtivas levou a uma nova organização do processo de trabalho. O antigo sistema de corporações tornou-se inadequado as novas necessidades da produção, é nesse momento que surgem as manufaturas. Elas têm sua existência possibilitada tanto em relação ao comércio internacional (Flandres e Itália) como também através da articulação e consolidação de um mercado interno (Inglaterra e França). São possibilidades apenas quando existe um elevado grau de concentração da população e, simultaneamente, de capital, categoria utilizada neste momento de forma bastante imprecisa, diferentemente do que viria a ocorrer nas obras da maturidade do autor. (Marx e Engels, [1845-46] 2007, p. 55) O primeiro e mais importante setor em que as manufaturas desenvolveram-se foi a tecelagem, isso como decorrência do aumento da demanda por vestimentas, devido a elevação da população, e também em consonância com a acumulação e circulação relativamente acelerada de capital ocorrida no ramo. A manufatura, adicionalmente, promoveu transformações absolutamente importantes nas relações entre os trabalhadores e os contratantes. Ainda que nas corporações já houvesse formas de trabalho associada a pagamentos em dinheiro, a relação entre os mestres de ofício e os trabalhadores era predominantemente dominada por relações vinculadas ao feudalismo, isto é, associadas a valores não monetários. Como destaca Marx,

Nas corporações continuava a existir a relação patriarcal entre oficiais e mestres; na manufatura, introduziu-se em seu lugar a relação monetária entre trabalhador e capitalista, uma relação que, no campo e nas pequenas cidades, permaneceu tingida de patriarcalismo, mas que nas cidades maiores, verdadeiramente manufatureiras, perdeu logo quase toda a coloração patriarcal. (Marx e Engels, [1845-46] 2007, p. 57)

Neste momento, já podemos caracterizar o surgimento de duas classes sociais que são de suma importância para o estudo aqui realizado. Mesmo que ainda fossem vir a sofrer mudanças substanciais, tanto quantitativas quanto qualitativas, no período histórico que estamos descrevendo já podemos falar da existência de uma burguesia e de um proletariado. Aquela sendo caracterizada pela propriedade dos instrumentos de produção e, por conseguinte, como sendo a controladora da produção em sua integralidade e o proletariado, por sua vez, caracterizando-se pela sua inserção no processo produtivo através de uma relação de assalariamento. Essa foi a forma que surgiram, concreta e historicamente, as duas classes sociais fundantes da sociedade capitalista.

Todo esse movimento foi posteriormente impulsionado pela descoberta do ouro e da prata americana. A circulação substancialmente maior de metais preciosos, em conjunto com um enorme desenvolvimento da navegação, impulsionou enormemente o comércio

internacional. A Inglaterra, ao destacar-se nesse momento como país de navegação altamente superior às demais, acumulou uma grande quantidade de capital que, indiscutivelmente, viria a ser de extrema importância no período da revolução industrial. E, mais importante ainda, pôde deter para si a exclusividade da demanda mundial dos mais variados produtos, já que controlava o principal e mais eficaz canal de comércio existente então. Em vias da satisfação dessa demanda a necessidade de superar a organização da produção no estágio em que se encontrava era inadiável. O desenvolvimento das forças produtivas alcançado até então não era capaz de atender as demandas do mercado mundial que a Inglaterra havia criado com o desenvolvimento do comércio. É nesse momento que aparece como solução e necessidade histórica a grande indústria. Concentrando e centralizando um enorme grau de capital ela se apresenta como uma forma qualitativamente superior às manufaturas. Suas consequências ultrapassam em muito a esfera produtiva. Na verdade, a grande indústria representa para a humanidade uma nova e diferente forma de organização societária. Mesmo que já possamos falar de capitalismo e identificar suas classes sociais constitutivas (burguesia e proletariado) em um momento anterior, onde vigorava a produção manufatureira, com o surgimento da grande indústria todas essas categorias, como resultado da apreensão do movimento do real, assumem novas e importantes determinações. Podemos ler n'A ideologia Alemã que

A grande indústria (...) universalizou a concorrência (...), criou os meios de comunicação e o moderno mercado mundial, submeteu a si o comércio, transformou todo capital em capital industrial e gerou, com isso, a rápida circulação (...) e a centralização do capital. Criou pela primeira vez a história mundial, ao tornar toda nação civilizada e cada indivíduo dentro dela dependentes do mundo inteiro para a satisfação de suas necessidades, e suprimiu o anterior caráter exclusivista e natural das nações singulares. (...) Destruíu, onde quer que tenha penetrado, o artesanato e, em geral, todos os estágios anteriores da indústria. Completou a vitória da cidade comercial sobre o campo. (Marx e Engels, [1845-46] 2007, p. 60)

Por conseguinte, Marx, além de já ter exposto as determinações mais originárias do ser, agora também era capaz de analisar importantes aspectos do concreto desenvolvimento histórico. Pôde, portanto, identificar a origem e posição ocupada socialmente pelas classes fundamentais do capitalismo, isto é, o proletariado e a burguesia. Dessa forma, a elaboração de uma teoria emancipatória poderia se colocar em um novo patamar. Além de colocada como possibilidade história a humanidade, isto é, mesmo estando ao alcance ao longo do desenvolvimento social do ser que trabalha, n'A *ideologia alemã* estes fatores estão associados a uma ação concreta de uma classe formada pelo processo de formação histórica do capitalismo. No entanto esta ação, a formação de uma práxis revolucionária, só pode se dar através de um processo de tomada de consciência por parte do proletariado. Como se dá este processo é o que analisaremos agora.

#### **IV.3.2 - Processos de consciência e transformação social**

A tentativa de interpretação do todo e dos nexos causais contraditórios da realidade não se coloca como primeira questão ao ser social, “os homens tem antes de comer, beber, abrigar-se e vestir-se, antes de se poderem entregar à política, à ciência”. A apreensão da realidade se dá inicialmente, de forma inevitável, objetivando apenas a execução de tarefas práticas associadas inicialmente ao trabalho. Se essa consciência corresponde precisamente a realidade não é uma questão colocada para o ser social, é necessário apenas que esse conhecimento possibilite que a previa ideação do indivíduo em alguma medida corresponda efetivamente ao resultado concreto da objetivação. O momento inicial da consciência está diretamente vinculado às aparências, nela a forma de representação do mundo que os homens constroem se dá com base na imediatez. Portanto, as ideias formadas inicialmente são construídas através da vivência imediata da aparência dos fenômenos cotidianos. Nas palavras de Marx e Engels ([1845-46] 2007, p.35)

A consciência é, naturalmente, antes de tudo a mera consciência do meio sensível mais imediato e consciência do vínculo limitado com outras pessoas e coisas exteriores ao indivíduo que se torna consciente; ela é, ao mesmo tempo, consciência da natureza que, inicialmente se apresenta aos homens como um poder totalmente estranho, onipotente e inabalável (...).

Expostas as determinações do primeiro momento da consciência, nos cabe agora destacar quais as contradições e mecanismos que podem levar a superação dessa fase inicial. Em primeiro lugar, como já sabemos, as ideologias estão assentadas sobre a base material de determinadas relações sociais de produção, sendo estas correspondentes a dado grau de evolução das forças produtivas. Ora, sabemos que o capitalismo desenvolve incessantemente as forças produtivas enquanto deve manter inalteradas, sob pena de comprometer seu regime de acumulação, as relações sociais vigentes. Temos, portanto, que por mais eficiente que seja o processo de ideologização do senso comum, é possível, em alguma medida, a percepção de processos contraditórios. Uma segunda compreensão das contradições dessa forma de consciência pode se dar através da completa disparidade entre a previa-ideação e o concreto resultado da objetivação empreendida. As formas mais variadas de objetivações permitidas pela práxis são condicionadas pela existência de um conhecimento em relação ao meio de atuação. No caso inicial do trabalho, quando estamos falando de uma transformação direta da natureza, por exemplo, a possibilidade de transformação de uma árvore em uma mesa envolve o conhecimento específico sobre propriedades físicas da madeira e a correta utilização dos meios de trabalho necessários. No caso mais amplo da práxis estamos falando de conhecimentos bastante distintos, mas igualmente necessários.

A superação desse momento inicial levaria a consciência a um novo estágio. A tradição marxista e autores muito próximos a ela já examinaram essa questão em variadas situações. Sartre (1960) analisou a problemática apreendendo variados estágios possíveis ao longo do processo de consciência. O próprio Marx voltaria a realizar esboços sobre a questão anos depois. Todavia, no texto que agora analisamos, o autor contrapõe a esse momento inicial da consciência diretamente a sua forma revolucionária. Isso coloca limitações para a análise integral do processo de tomada de consciência, mas em nada desqualifica ou invalida a possibilidade de formação de uma consciência revolucionária por parte do proletariado, entendendo isto como uma possibilidade oriunda das contradições histórias nas quais se desenvolve o capitalismo.

Assim, a superação da consciência imediata em direção a uma práxis emancipatória é algo indissociavelmente articulado a construção da revolução socialista. No entanto, ao contrário do que afirmavam os idealistas seguidores de Hegel, a tomada de consciência não é suficiente para a transformação social. A atuação de caráter socialista só é possível através da existência de uma prática consciente, isto é, uma práxis comunista. Revolução e consciência comunista articulam-se dialeticamente. Isto na medida em que a primeira só pode ser concretizada através de um processo de tomada de consciência por parte da classe trabalhadora, ao mesmo tempo em que ao efetivar a revolução a classe consegue superar as formas alienadas anteriormente existentes. Nas palavras dos autores,

tanto para a criação em massa dessa consciência comunista quanto para o êxito da própria causa faz-se necessária uma transformação massiva dos homens, o que só se pode realizar por um movimento prático, por uma revolução; que a revolução, portanto, é necessária não apenas porque a classe dominante não pode ser derrubada de nenhuma outra forma, mas também porque somente com uma revolução a classe que derruba detém o poder de desembaraçar-se de toda antiga imundície e de se tornar capaz de uma nova fundação da sociedade. (Marx e Engels, [1845-46] 2007, p.42)

#### **IV.4 – Conclusão**

Marx realiza em 1843 uma apaixonada crítica a filosofia hegeliana. Procurando contrapor-se àquela filosofia conservadora, que tinha por objetivo a justificação do Estado absolutista prussiano, o autor mostra o caráter idealista da obra do maior filósofo alemão existente até então. Valendo-se da obra de Feuerbach, demonstra que Hegel havia invertido a relação entre ser e consciência, fazendo desta o sujeito ativo dos processos históricos e daquela apenas um apêndice alienado do movimento do Espírito. Realiza estas críticas do ponto de vista de uma democrata radical, ou seja, ainda faltava-lhe a perspectiva de classe que acabaria por permitir a defesa do comunismo. Sendo assim, aqui não haveria como existir



qualquer teoria da revolução, já que essa não era colocada como possibilidade histórica. Adicionalmente, Marx nesse momento, podemos considerar, já é um legítimo materialista, posicionando frontalmente contra Hegel em defesa de Feuerbach. No entanto, este materialismo ainda era de caráter contemplativo, isto é, a construção do real ainda não era compreendida como atividade sensível. O lado ativo da filosofia havia sido desenvolvido apenas pelo idealismo, que Marx refutava integralmente, não discernindo seus elementos que iam, no dizer de Lukács, na direção do progresso.

Posteriormente, sua perspectiva política continuou por radicalizar-se. Entrando em divergência direta com Bauer na análise d'*A questão judaica*, nos parece ser muito mais importante perceber a polêmica que se dá indiretamente, ou seja, a que Marx estabelece com Rousseau. O grau de radicalidade em que se encontrava nosso jovem autor nesse momento é tamanho que a mais radical de todas as filosofias existentes até então não era capaz de satisfazê-lo. Ao investigar as formas de emancipação Marx consegue perceber limites intransponíveis da sociedade burguesa. Ao emancipar a sociedade de forma puramente política, isto é, no âmbito formal, as revoluções burguesas continuam a construir uma sociedade que na prática, isto é, em relação às possibilidades reais de concretização das mais variadas objetivações, ainda é limitadora a maioria da população. Novamente, a ausência da perspectiva de classe tornava uma impossibilidade o encaminhamento de uma solução revolucionária. Aqui, essa problemática ainda poderia ser superada através de mecanismos individuais. Preso ao democratismo, a formulação do materialismo histórico, entendido como método colocado como possibilidade histórica pelo desenvolvimento e luta política da classe trabalhadora, era uma impossibilidade.

No período seguinte, depois de decepcionar-se com a burguesia alemã e sua incapacidade de concretizar uma revolução liberal de caráter democrático, Marx busca aliados políticos de maior radicalidade. Ao notar a impossibilidade de realização de qualquer processo emancipatório na Alemanha, ao menos por parte da burguesia, o filósofo passa a ver no proletariado a única classe suficientemente radical para a realização de uma profunda transformação social. Assim, mesmo já tendo percebido as limitações da emancipação política em um período anterior, é somente na *Introdução* de 1844 que Marx percebe um sujeito que poderia ser o responsável pela concretização da emancipação humana. Conquanto, a caracterização feita do proletariado ainda era bastante insuficiente. Marx colocava essa classe como sujeito histórico calcado apenas em um humanismo abstrato, já que sobre o proletariado recaíam todos os males sociais, o que o levaria, por fim, a sua revolta. Além disso, mesmo considerando os pontos positivos que o autor começava a dar ao realizar uma reaproximação crítica de Hegel, a influência filosófica desse autor ainda levava Marx a ver o proletariado de

forma passiva. O sujeito ativo seria a teoria que, no entanto, só teria o status de força material ao penetrar nas massas. Não era um idealismo nos mesmos termos do autor da *Fenomenologia*, mas não havia, neste momento, uma superação definitiva de Hegel. Todavia, Marx acabara de dar um passo de relevância fundamental na sua construção filosófica. O seu ponto de vista e sua visão social de mundo deixam de estar associada somente a um caráter democrático, mesmo que tomados em sua maior radicalidade. Ocorreria uma transformação qualitativa na perspectiva política de nosso autor, que de agora em diante passara a referendar sua filosofia na perspectiva e atuação política do proletariado. Por conseguinte, estava aberto o caminho que poderia levar, e de fato levou, a construção do materialismo histórico.

Na redação dos *Manuscritos*, pensamos, Marx consegue estabelecer a primeira síntese entre o idealismo objetivista de Hegel, do materialismo contemplativo de Feuerbach e do ainda incipiente estudo da Economia Política. Isto leva o autor a identificar no trabalho a atividade fundante do ser social e a, consequentemente, ser capaz de superar o idealismo hegeliano e a passividade de todo materialismo existente até então. Neste ponto do desenvolvimento de seu pensamento ocorre uma inflexão em direção a tentativa de apreensão do real com base na construção de uma ontologia do ser social, ou seja, Marx tenta construir mecanismos explicativos da totalidade que se encontram em um elevado grau de abstração - como já afirmamos, essa tarefa é fundamental na construção do marxismo, no entanto está longe de ser suficiente. Ocorre assim um importante salto na elaboração do materialismo histórico, já que o real passaria a ser entendido como um necessário processo de construção humana e sua explicação deveria ser realizada enquanto tal. Outra importante contribuição destes escritos ao pensamento do autor é que ao entender a alienação como processo originário na produção material, Marx consegue estabelecer a prioridade ontológica existente do momento da produção em relação à consciência. Ao mesmo tempo, ao elaborar interpretações em níveis tão altos de abstração, a tentativa de uma teoria da revolução só poderia ocorrer de forma pouco concreta, isto do ponto vista categorial. Se por um lado isto gera problemas, ao não fornecer a teoria crítica um nível de abstração que a torne um instrumento efetivo a serviço da classe trabalhadora; por outro realiza a importante tarefa de colocar a revolução comunista e emancipação definitiva do homem como uma possibilidade real no desenvolvimento histórico da humanidade.

Pouco tempo depois, quando da redação das *Glosas críticas*, o autor se depara com uma situação concreta. Ao ver a revolta dos tecelões da Silésia, Marx não poderia realizar uma análise tão abstrata quanto à dos *Manuscritos*, neste caso o filósofo precisaria dar uma resposta fundamentalmente diferente. Identifica neste protesto um levante genuinamente anticapitalista, onde os tecelões estão em confronto direto com a burguesia alemã e já podem

ser identificados como sujeitos autênticos de uma revolução de caráter social. É a ação concreta desses trabalhadores que, em luta contra a burguesia e almejando a sua derrubada, podem levar a humanidade em direção ao comunismo. Aqui não há mais, como anos antes na redação da *Introdução* de 44, um proletariado passivo que quando tomado por idéias revolucionárias, sendo estas o pólo ativo, passaria a constituir-se enquanto sujeito revolucionário. Nas *Glosas* a classe trabalhadora passa a ser vista como sujeito ativo do processo emancipatório, sendo, ao contrário, a possibilidade de apreensão do real o resultado de uma prática revolucionária.

Depois de realizadas todas essas análises a conciliação com o ideário jovem-hegeliano era uma completa impossibilidade. Marx já havia dado importantes passos na construção do materialismo e na teoria da revolução para poder aceitar que as massas seriam apenas a expressão alienada do desenvolvimento do Espírito. Ao insistirem na interpretação do real calcada no método hegeliano, estes jovens filósofos acaram por repetir equívocos do mestre ao mesmo tempo em que acabaram mesmo por degenerar a obra daquele que se consideravam seguidores. O jovem Marx, reunindo todos os elementos existentes em sua filosofia em 1844/45, já era capaz de realizar uma crítica definitiva aos hegelianos de esquerda. No entanto, mesmo tendo cumprido esta tarefa satisfatoriamente, ainda não era capaz de realizar uma exposição sistemática de seu método de apreensão do real e de sua teoria emancipatória.

É somente n'*A ideologia alemã* que o autor realiza essa tarefa. Nesta obra Marx articula a já existente tentativa de explicação fundamentada em uma ontologia, o processo de formação histórica do capitalismo, a tomada de consciência da classe trabalhadora e a emancipação humana de caráter comunista. Reafirmando a prioridade ontológica do trabalho em relação às demais objetivações do ser social, Marx associa o processo de formação do capitalismo ao surgimento do proletariado enquanto classe que pode, através de sua inserção objetiva em determinadas relações sociais, por meio de um processo de tomada de consciência, realizar uma radical transformação na ordem social. Aqui, além de colocada a possibilidade objetiva de emancipação da humanidade entendida como um horizonte histórico do ser que trabalha, o autor descreve o processo de formação social que tornou possível o surgimento da classe que realizaria essa emancipação. Descrevendo a inserção do proletariado dentro da ordem capitalista Marx coloca a tomada de consciência como um processo possível em determinadas circunstâncias históricas ao mesmo tempo em que ele é necessário para a realização da revolução comunista. Assim, há nesse texto uma articulação em variados graus de abstração que refletem as mesmas determinações do ponto de vista histórico-ontológico. Marx já havia começado a apreender essas determinações em 1844, mas ainda não era capaz de articulá-las em nível em uma descrição um nível menor de abstração. Isto é o que fica claro

nas *Glosas críticas*, onde, mesmo que consideremos que eles já estejam presentes, Marx não os articula com o caso particular analisado. Além disso, o que nos parece ser mais um argumento a favor desta análise, é que, mesmo não sendo explicitados, não há qualquer contradição entre as já elaboradas determinações histórico-ontológicas dos *Manuscritos* e as críticas realizadas nas *Glosas*. Com isso afirmamos que o problema que o autor precisaria resolver era de caráter prioritariamente, mas não exclusivamente, gnosiológico. Isto porque ao conseguir relacionar variados graus de abstração e colocar a formulação do materialismo e a teoria da revolução em um novo patamar, acreditamos que Marx constrói uma nova síntese que lhe permite ampliar a apreensão das próprias determinações histórico-ontológicas do desenvolvimento do ser social.

Articular a possibilidade de superação da alienação do ser que trabalha com o processo histórico que culminou com o surgimento do proletariado não é somente uma diferença de abstração, é também um salto qualitativo na construção do marxismo já que, mesmo consideradas todas as limitações decorrentes da inexistência da crítica da Economia Política, agora a análise não era somente necessária como também suficiente. Não estamos dizendo que não devam ser procuradas mediações adicionais, esta deve ser uma tarefa permanente do marxismo, afirmamos apenas que a análise existente n' *A ideologia alemã* ao mesmo tempo em que fortalece o marxismo enquanto filosofia interpretativa do real torna-o uma eficaz enquanto teoria crítico-emancipatória do proletariado. Entretanto, exatamente por estas duas questões estarem indissociavelmente relacionadas, a explicação realizada nesta obra não é somente uma sobreposição das análises realizadas nos *Manuscritos* e nas *Glosas*, ela é, de fato, um salto qualitativo na obra marxiana. Assim, conseguindo debruçar-se sobre uma problemática eminentemente gnosiológica o autor acaba por recolocar sua teoria em um novo patamar onde são alcançadas, inclusive, novas determinações histórico-ontológicas sobre o processo de descrição e transformação do real.

Por fim, podemos perceber que as novidades existentes n' *A ideologia alemã* estão atreladas a nova articulação existente entre a perspectiva de classe, o materialismo histórico e a teoria da revolução. A ida para Bruxelas depois de sua expulsão da França levou Marx a reafirmar sua perspectiva de classe proletária. Neste período, além da já existente proximidade em relação aos trabalhadores, Marx torna-se genuinamente um militante comunista e organiza pouco tempo depois a Liga dos comunistas, originária da Liga dos justos. Dessa forma, mais do que observar as assembléias dos trabalhadores, como já fazia pouco antes, o autor passa a intervir de forma nova na realidade, isto é, não apenas como intelectual e também como organizador da classe, ou em termos gramscianos, passa a constituir-se como um legítimo intelectual orgânico da classe trabalhadora. Do mesmo modo,

avança a elaboração do materialismo histórico. Já tendo percebido o real como resultado da atuação e intervenção humana, Marx nesta obra consegue relacionar o processo de tomada de consciência da classe trabalhadora com o movimento histórico do capitalismo. Isto permite ao autor não só reafirmar a prioridade ontológica do ser em relação à consciência, como desvendar uma condição absolutamente indispensável para a realização da emancipação humana. Portanto, a teoria da revolução também encontra nessa obra um avanço substancial. Se a revolução socialista não é obra do espírito ou resultado de mecanismos puramente intelectivos e sim uma radical transformação de caráter prático, não estamos, igualmente, falando de qualquer prática. A transformação social e a superação do capitalismo em direção a uma sociedade sem classes só pode ser resultado de uma prática consciente da classe trabalhadora, isto é, de uma práxis revolucionária de caráter emancipatório. Assim, a perspectiva revolucionária é um pilar imprescindível da filosofia marxista. Isto não apenas colocado como horizonte abstrato e dificilmente realizável, mas sim como prática consciente de intervenção cotidiana e social. Lembrando a necessidade de afirmar continuamente a perspectiva revolucionária e atentando para os problemas que podemos encontrar no percurso, um dos mais importantes dirigentes da maior realização histórica da classe trabalhadora nos alerta que

De todos os lados, estamos cercados de inimigos, e é preciso marchar quase constantemente debaixo de fogo. Estamos unidos por uma decisão livremente tomada, precisamente a fim de combater o inimigo e não cair no pântano ao lado, cujos habitantes desde o início nos culpam de termos formado um grupo à parte, e preferido o caminho da luta ao caminho da conciliação. Alguns dos nossos gritam: Vamos para o pântano! E quando lhes mostramos a vergonha de tal ato, replicam: Como vocês são atrasados! Não se envergonham de nos negar a liberdade de convidá-los a seguir um caminho melhor! Sim, senhores, são livres não somente para convidar, mas de ir para onde bem lhes aprouver, até para o pântano; achamos, inclusive, que seu lugar verdadeiro é precisamente no pântano, e, na medida de nossas forças, estamos prontos a ajudá-los a transportar para lá os seus lares. Porém, nesse caso, larguem-nos a mão, não nos agarrem e não manchem a grande palavra liberdade, porque também nós somos "livres" para ir aonde nos aprouver, livres para combater não só o pântano, como também aqueles que para lá se dirigem! (Lenin, [1902] 2007, p. 67)

## Bibliografia

BUEY, F. F. **Marx (sem ismos)**. Rio de Janeiro: Editora da UFRJ, 2006.

COUTINHO, C. N. **O estruturalismo e a miséria da razão**. São Paulo: Expressão Popular, 2010.

\_\_\_\_\_. **Marxismo e política**. São Paulo: Cortez, 1994.

FEUERBACH, L. **Teses provisórias para a reforma da filosofia**. Brasil, 1988. Disponível em:

<[http://www.ensinarfilosofia.com.br/\\_pdfs/e\\_livros/12.pdf](http://www.ensinarfilosofia.com.br/_pdfs/e_livros/12.pdf)>. Acesso em 16 maio 2012.

\_\_\_\_\_. **Princípios da filosofia do futuro**. Lisboa: Edições 70, 1988.

FREDERICO, C. **O jovem Marx: 1843-1844: As origens da ontologia do ser social**. São Paulo: Expressão Popular, 2009.

HEGEL, G. W. F. **Ciência da Lógica**. São Paulo: Barcarolla, 2011.

IASI, M. **Ensaio sobre consciência e emancipação**. São Paulo: Expressão Popular, 2007.

KOUVÉLAKIS, S. **Philosophie et revolution: de Kant à Marx**. Paris: PUF/Actuel Marx, 2003.

LÖWY, M. **A teoria da revolução no jovem Marx**. São Paulo: Boitempo, 2012.

LUKÁCS, G. **“O jovem Marx. Sua evolução filosófica de 1840 a 1844”**. In Lukács, G. **O jovem Marx e outros escritos de filosofia**. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 2007.

\_\_\_\_\_. **História e consciência de Classe**. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

\_\_\_\_\_. **Introdução a uma Estética Marxista**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1978.

\_\_\_\_\_. **Os princípios ontológicos fundamentais de Marx.** São Paulo: HUTEC, 1979.

\_\_\_\_\_. **A falsa e a verdadeira ontologia de Hegel.** São Paulo: HUTEC, 1979.

\_\_\_\_\_. **“Marx e o problema da decadência ideológica.”** In Lukács, G. *Marxismo e teoria da literatura.* São Paulo: Expressão Popular, 2010.

MARX, K. **Crítica da filosofia do direito de Hegel.** São Paulo: Boitempo, 2010.

\_\_\_\_\_. **Sobre a questão judaica.** São Paulo: Boitempo, 2010.

\_\_\_\_\_. **Manuscritos econômico-filosóficos.** São Paulo: Boitempo, 2004.

\_\_\_\_\_. **“Glosas críticas ao artigo ‘O rei da Prússia e a reforma social. De um prussiano’”** In *Lutas de classes na Alemanha.* São Paulo: Boitempo, 2010.

MARX, K. e ENGELS, F. **A sagrada família.** São Paulo: Boitempo, 2003.

\_\_\_\_\_. **A ideologia alemã.** São Paulo: Boitempo, 2007.

MÉSZÁROS, I. **Filosofia, ideologia e ciência social.** São Paulo: Boitempo, 2008.

\_\_\_\_\_. **A teoria da alienação em Marx.** São Paulo: Boitempo, 2006.

SAMPAIO, B. A. ; FREDERICO, C. **Dialética e materialismo: Marx entre Hegel e Feuerbach.**

Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 2009.

VÁZQUEZ, A. S. **Filosofia da práxis.** São Paulo: Expressão Popular, 2007.